



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia

Trilhas dos Imaginários sobre os Indígenas e Demografia
Antiautoritária:
Um experimento de Antropologia Anarquista

Carolina Ramos Sobreiro

Brasília, 2017



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia

Monografia de graduação

Trilhas dos Imaginários sobre os Indígenas e Demografia
Antiautoritária:
Um experimento de Antropologia Anarquista

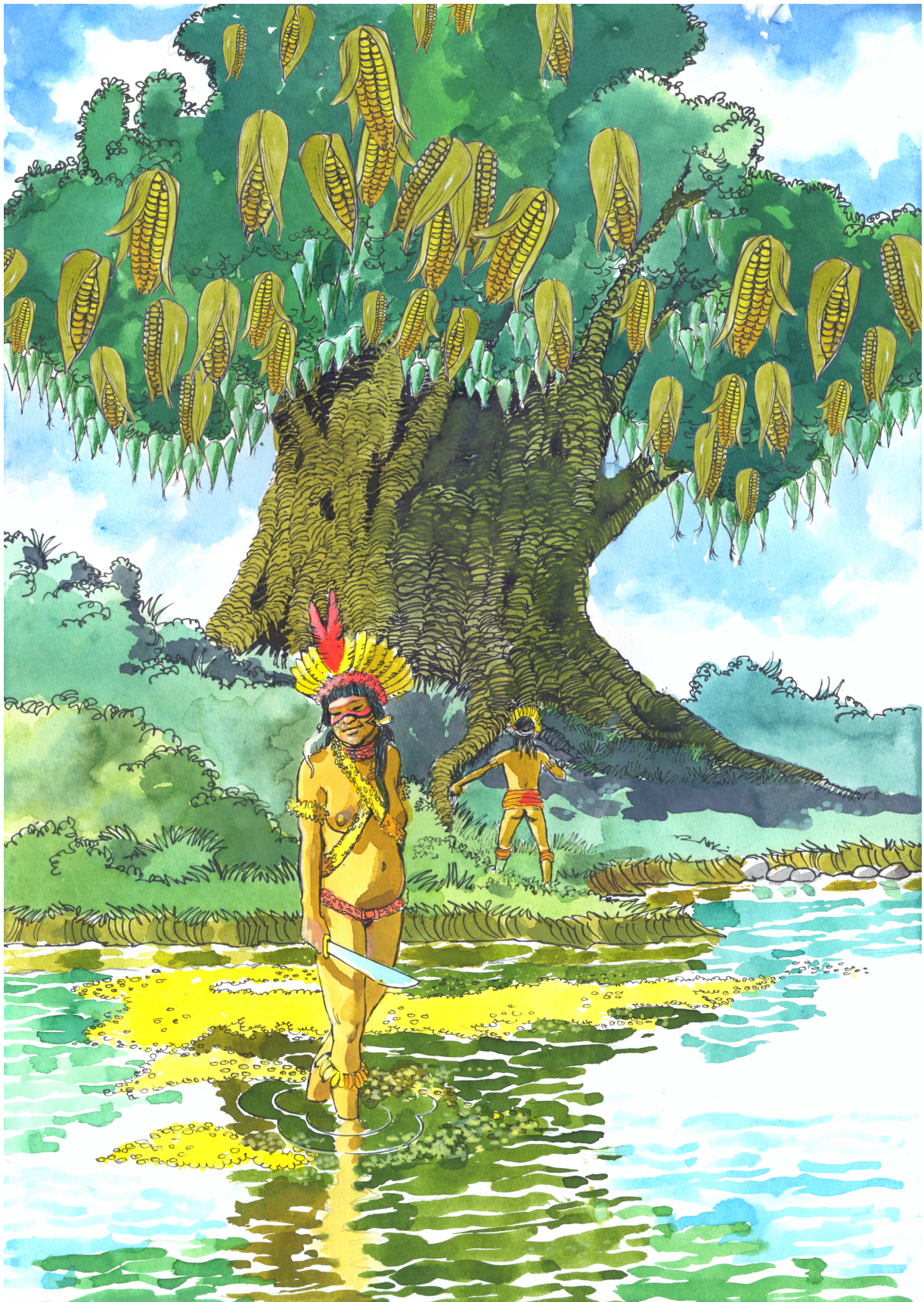
Monografia apresentada ao departamento de Antropologia da Universidade de Brasília como um dos requisitos para obtenção do grau de bacharel em Ciências Sociais, com habilitação em Antropologia.

Carolina Ramos Sobreiro

Orientador: Luis Cayón (DAN/UnB)

Examinadora: Andréa Lobo (DAN/UnB)

Para Luz Estella, lucerito que nunca
ha dejado de iluminar mis pasos
por muy largos caminos



Descoberta do Milho e derrubada da árvore. Ilustração: Milton Sobreiro

Agradecimentos

Este trabalho é dedicado à Luz Estella, minha madrinha, que sempre esteve a meu lado em todas as marés.

São incontáveis as pessoas, circunstâncias e situações de vida que contribuíram enormemente para que esta monografia e minha passagem por este curso fosse minimamente possível. A minha gratidão com Marcela Stockler Coelho de Souza é infindável, ainda que não fosse possível que atravessássemos todo o trajeto juntas, essa grande parte rendeu enormes aprendizados e me obrigou a ir sempre além da minha zona de conforto, sua generosidade e entusiasmo vão me acompanhar por sempre.

Luis Cayón demonstrou altruísmo e muita generosidade, ao topar me orientar no fim do meu ciclo, com meu trabalho ainda mal organizado, ainda que estivesse em condições pessoais muito adversas. Teve a sensibilidade e entrega para ler minha proposta com um nível de atenção, que acabou captando a fundo e propondo que eu levasse adiante o que eu sempre queria fazer verdadeiramente, mas tinha desistido, as ideias que queriam aparecer ficaram relegadas aos cantos da minha escrita, pelo cansaço que tinha com a rejeição que o anarquismo costuma ter na academia. Ele me incentivou a fazer tudo isso sair desses cantos e tentar brilhar.

Agradeço a Andréa Lobo por participar da minha banca. É uma professora que sempre admirei pela qualidade de suas aulas, onde aprendi muito, e vou lembrar dela pela inteligência em todas as respostas dadas a minhas perguntas.

Devo agradecer também a Carlos Sautchuck e Daniel Simião, que me acolheram com grande generosidade para iniciar meus trabalhos na universidade, como bolsista do IRIS – Laboratório de Imagem e Registro de Interações sociais. Graças a isso, pude garantir minha permanência na universidade e aprender um bocado sobre teoria e realização de cinema e documentários. Ao longo de toda minha graduação, mesmo quando não participava mais do laboratório, Daniel Simião demonstrou grande sensibilidade, cumplicidade, gentileza e incentivo em seus inúmeros gestos de apoio e solidariedade em

vários momentos de aperto. É também um bom professor. Pedro Branco me ensinou muito sobre audiovisual e Hugo Vale foi um bom colega no laboratório.

A Universidade também me proporcionou a oportunidade de fazer um intercâmbio no México, na ENAH – *Escuela Nacional de Antropología e Historia*. Foi uma experiência sensacional, que contou com o apoio de Jacques de Novion e José Jorge Carvalho. Todas as pessoas que me acolheram contam com meu agradecimento. Elena Nava e sua doce família, David Rincón, Carol Montealegre, Mariah Lemos. Guillermo Guerrero é um grande amigo e incrível anfitrião. Errico Malatesta, Zitlatli Martínez acompanharam meus caminhos para baixo e à esquerda, perto do coração. Liliana López Borbón inevitavelmente transborda sabedoria, encanto e conhecimento na minha vida, com grande intensidade, assim como seu irmão e meu padrinho Walter López, graças a ele segui o caminho da rebeldia e da procura por transformações sociais.

Edson Farias é uma das mentes mais brilhantes que já conheci, com ele consegui publicar meu primeiro artigo sobre cinema latino-americano. Cristhian Teófilo da Silva me proporcionou a melhor e mais frutífera experiência de pesquisa que já tive, foi sobre índios isolados e licenciamento ambiental, com seu incentivo sempre propositivo, positivo e entusiástico. Esse trabalho não teria sido possível, sem a colaboração de meus colegas quando estagiei na Fundação Nacional do Índio – FUNAI, na CGIIRC – Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente Contato, a quem agradeço também pelo período em que estive lá, onde tive enormes aprendizados.

Toda a turma do Instituto Internacional de Educação do Brasil - IIEB, que me proporcionam um grande espaço de trabalho, amizade e apoio neste momento de conclusão do curso.

A turma do grupo Episteria, quando morávamos na Casa do Estudante e compartilhávamos saberes, reflexões e gestos solidários: Dayane Augusta, Guilherme Moura, Mariana Souza, Antonio Marques, Vânia Hipácia e Mériver. Grandes amigos e colegas de estudos.

Luz Ángela Mondragón me orientou e contribuiu com várias sugestões para organizar

melhor minhas ideias neste trabalho.

Guilherme Falleiros, colega no anarquismo e na etnologia indígena, me proporcionou a oportunidade de fazer minha primeira visita a uma aldeia indígena, experiência que não vou esquecer. A sua turma anarquista da Casa da Lagartixa Preta sempre foi muito inspiradora.

Recebi a primeira notícia da existência de uma ciência chamada antropologia, com as fantásticas histórias que meu *avô substituto*, Gustavo, contava quando eu era criança. Nubia, sua sobrinha que também é antropóloga, muito me incentivou. Agradeço a meu irmão, Felipe e a meu pai, Milton, pelas inúmeras batalhas vencidas. Na falta de uma família extensa de sangue, ganhei uma família enorme de coração: Ângela Maria, Papia, Polín, Lina Maria, Claudia Ocampo, Ana Sophia, Manuel, Carmenza, Jorge e sua família.

A lista de amigos e amigas em Brasília que me apoiaram é muito grande, não caberia aqui. Mas devo mencionar especialmente a Luis Eduardo, Luana, Tate, Dju, Tatu, Mil, Eric, Maria Eugênia, Mari, Elisa, Ellen, Suelene, Cristabell, Mona, Janeth, Juanita, Ivette, Bebe, Camilo, João Lucas, Hilan.

Não cabem nesta lista os nomes de todos os amigos, amigas, colegas, companheiros e companheiras de todos os espaços e organizações anarquistas no Brasil, Uruguay, Argentina e Chile que acompanharam minha luta e cotidiano durante anos, a quem devo, grande parte do que sou. Elas e eles sabem quem são e seus nomes ficam mais belos fora de um texto acadêmico.

É inevitável que falte algum nome nesta lista, mas a minha intenção é sempre agradecer a todos e todas que contribuíram e me quiseram bem durante todo este trajeto.

Resumo

Esta é uma tentativa de realizar um experimento de antropologia anarquista, juntamente aos Mebengokré (Kayapó). Percorre-se um caminho que relaciona as imagens construídas sobre os povos indígenas, suas classificações e articulações com os poderes e suas respectivas instituições desde os primeiros contatos da conquista. Logo vem uma reflexão sobre os desdobramentos dessas imagens e articulações na transformação das instituições políticas, na história, no espaço e no território. De uma imagem inicialmente pejorativa, os Mebengokré vão se elevando gradualmente, graças a diversos motivos, um deles é a revelação de seu grandioso passado arqueológico, que envolve, entre outros aspectos, cerâmica antiquíssima e enormes aldeias circulares que acolheram grandes populações. Demonstra-se também a complexidade e profundidade de um conhecimento indígena que tem categorias científicas próprias, a respeito dos seres vivos, o espaço, os biomas. O “nomadismo” deixa de ser visto como uma caminhada sem rumo, para tornar-se um modo privilegiado de vida, transformação e construção de relações sociais e com o espaço. É através dele que se desenvolvem habilidades de construir e desenhar paisagens fartas por meio do movimento pelo território e fases mais estáveis nas aldeias. O anarquismo colabora com a reflexão antropológica ao desnaturalizar as hierarquias de poder, traz uma problematização na categorização dos humanos sob os paradigmas evolutivos e seus marcos: paleolítico/neolíticos, que se desmancham e perdem sentido também diante da singularidade dos Mebengokré, cuja espacialidade, ecologia política, caminha entre fusões e cisões comunitárias, um tipo de levante que resulta na multiplicação de aldeias no espaço que se distribuem como constelações estelares, por meio de uma demografia antiautoritária: que dilui e explode centros de poder muito densos para criar novas unidades políticas independentes, movimentos que se dirigem à grandiosidade de seu protagonismo cosmo-político.

Introdução:

Trilha “nômade” pelos caminhos do anarquismo para a antropologia e os Mebengokré.....	1
--	---

Cap 1: Imaginários sobre os indígenas, suas articulações com os paradigmas científicos e com as instituições do poder.....

I. Imaginário da Conquista e da Colônia.....	32
II. Articulação do Imaginário colonial com a emergência científica.....	38
III. Emergência do Estado e da Política Indigenista: Fundação do mito do contrato social e articulação dos imaginários sobre os indígenas com o poder.....	43
IV. Transformações no paradigma acadêmico e ponto de vista nativo.....	54

Cap 2: A espacialidade dos Mebengokré: sua origem mítica, classificações sociais e categorias de conhecimento.....

I. Mebengokré.....	57
II. Concepção Espacial Mebengokré: As Outras categorias de ciência.....	73
III. Concepção de Tempo: A pulsação de novos mundos em ebulição.....	82
IV. Formação da Pessoa e Grupos Cerimoniais.....	84
V. Grupos de Idade.....	89

Cap 3: Demografia antiautoritária: Trilhas que desenham a paisagem histórica, arqueológica e política

I. Caminhos e descaminhos para uma genealogia histórica e mítica.....	91
II. Obras espaciais invisíveis e luta política pela terra.....	101
III. Demografia Antiautoritária.....	117

Referências bibliográficas.....	129
--	------------

Introdução:

Trilha “nômade” pelos caminhos do anarquismo para a antropologia e os Mebengokré

*“Se a história diz que uma Revolução conquista ‘permanência’, ou pelo menos alguma duração, enquanto o levante é ‘temporário’. Nesse sentido, um levante é uma ‘experiência de pico’ se comparada ao padrão ‘normal’ de consciência e experiência. Como os festivais, os levantes não podem acontecer todos os dias – ou não seriam ‘extraordinários’. Mas tais movimentos de intensidade moldam e dão sentido a toda uma vida. O xamã retorna – uma pessoa não pode ficar no telhado para sempre - mas algo mudou, trocas e integrações ocorreram – foi feita uma **diferença**.” (Bey, 2001, pp, 16)*

No desafio de pensar numa antropologia anarquista, David Graeber (2004) resgata uma definição enciclopédica do Anarquismo escrita por Kropotkin. O uso da palavra *civilização* pode provocar dores nos leitores antropólogos, mas ao considerar o contexto histórico em que estava Kropotkin (1842-1921), isso pode ser descontado para dar lugar a sua contribuição:

“Anarquismo: *Nombre dado al principio o teoría de la vida y la conducta que concibe una sociedad sin gobierno; sociedad en la que la armonía se obtiene no por la sumisión a la ley, ni por la obediencia a la autoridad, sino mediante acuerdos libres entre los diferentes grupos, territoriales y profesionales, constituidos libremente para la producción y el consumo, así como para la satisfacción de la infinita variedad de necesidades y aspiraciones de un ser civilizado.* - **Piotr Kropotkin, Encyclopedia Britannica”**

Não é raro que o anarquismo defina a si mesmo partindo pela afirmação de suas ausências. Ausência de governo, representantes políticos, território governado, Estado, autoridades religiosas ou de qualquer outra índole. Ausência de propriedade privada dos meios de produção, todo e qualquer dispositivo ou instituição ou relação de opressão e/ou dominação hierárquica. Mas isso não é visto como uma carência e muito menos uma

deficiência, nem indício de atraso nem inferioridade, mas como um modo de vida e pensamento que, além de prescindir desses atributos para existir, trata-se de um indício de que o que há, no lugar dessas ausências, são Outras formas muito diferentes de organização social. Para cada atributo, seja ele considerado desde outros pontos de vista universal e/ou hegemônico, a afirmação de sua ausência revela a abertura de um leque de Outras presenças, Outras diferenças, Outras possibilidades de existência. Assim, o anarquismo demonstra uma sensibilidade especial diante das diferenças, podendo assim contribuir com o conhecimento antropológico.

O anarquismo propõe uma série de princípios e sua expressão pela história envolve a proliferação de inúmeras vertentes. Serão mencionados aqui alguns, apenas para apresentar ao leitor a riqueza, a diversidade e variedade de princípios e expressões. Mais adiante, ao longo da monografia, será feita uma associação de alguns princípios com outros dos indígenas Mebengokré (popularmente conhecidos como Kayapó), colocando algumas questões para diálogo.

No sentido clássico, o anarquismo começou contestando os principais três eixos de poder e autoridade na sociedade que considera centrais e dignos de abolição. O principal deles, diz respeito ao poder. Considera que a principal instituição detentora de poder e que exerce o modo mais amplo de dominação é o Estado. A partir de uma postura antiautoritária, o anarquismo propõe a abolição do Estado e de todo tipo de instituição, relação ou hierarquia que resulte em opressão e dominação. Fazer política a través da toma do poder, não é o objetivo, declarado, de nenhum de seus membros e organizações. Certamente o viés da dominação não é o que encerra e define ao Estado como um todo, ele é, certamente, muito mais do que isso e suas facetas são inúmeras, nenhuma se limita uma função única e absoluta. Contudo, o anarquismo entende que diante da diversidade, e das múltiplas facetas do Estado, o caráter de dominação hierárquica dificilmente se ausenta e no geral é este o aspecto que recebe a maior parte de críticas dos anarquistas. No sentido econômico, o capitalismo, junto à propriedade privada dos meios de produção e o capital, são um dos principais males da sociedade a serem erradicados. A propriedade privada e suas raízes históricas são consideradas o evento originário do maior sistema global de muitos tipos de desigualdade, propõe-se sua erradicação e coletivização. O pensamento anarquista possui uma teoria muito própria em relação à origem das

instituições que combate. A autoridade religiosa, notadamente a Igreja Católica, recebe uma crítica a seu histórico colonial, sanguinário, assassino de indígenas, perseguidor de hereges, de mulheres, donas de conhecimento, chamadas de bruxas. Questiona-se a ideologia cristã que incentiva as pessoas a se submeterem docilmente à dominação. Traz uma postura filosófica de descrença e recusa ética à existência e ação de um Deus patriarcal. Vale destacar que no contexto de surgimento e auge do anarquismo, a hegemonia das Igreja Católica era notável.

Existem muitos princípios caros ao anarquismo. O principal é a **liberdade**, individual e coletiva. Que por sua vez são irrealizáveis sem **Responsabilidade**. Quanto mais liberdade tiver, maior a responsabilidade. A liberdade de uma pessoa só pode crescer na medida em que à das outras pessoas e da coletividade também cresce. Se não há uma autoridade maior para dominar, todos devem ser responsáveis pela condução política das relações sociais de modo que todas as pessoas sejam livres para desenvolver suas potencialidades ao máximo, junto com as oportunidades e elementos necessários para isso e os princípios gerais sejam aplicados para garantir uma vida digna para todas e todos.

O **Apoio-mútuo**, é um dos valores éticos mais importantes do anarquismo, que diz respeito a uma prática econômica e a relações sociais baseadas no princípio da reciprocidade. A **Solidariedade**, entre as pessoas, os oprimidos, os grupos, os povos. A **Igualdade**, que mais recentemente vem sendo substituída por uma discussão a respeito da **Equidade**, que procura promover uma simetria de acordo com o contexto, considerando que se parte de circunstâncias desiguais.

A **Autonomia** começa pelo reconhecimento da soberania individual, que vai se estendendo nas próximas escalas de relação até as mais amplas, é um princípio que propõe o exercício de uma política horizontal e soberana em todas as instâncias. Está associada ao **Autonomismo**, que é o reconhecimento e um resgate de um modelo político indígena de organização comunitária assembleária horizontal que dialoga com alguns princípios anarquistas. A manifestação da autonomia no plano econômico é a **Autogestão**, que diz respeito a que as pessoas produzam o que precisam de modo cooperativo, horizontal e independente. Os frutos da produção pertencem a seus trabalhadores que os produziram. É o desenvolvimento de um sistema de produção econômica local cujo controle que esteja

ao alcance dos grêmios dos trabalhadores, não exclui a troca, como meio de suprir as necessidades decorrentes do que não for possível produzir.

A **Livre Associação**, é um princípio que determina que os grupos sociais podem se organizar com qualquer propósito, mas que isso é fruto de uma escolha livre e de iniciativa espontânea de cada um de seus membros, sem coerção, ninguém deveria ser obrigado, por exemplo, a estar inserido e cumprir um papel determinado numa família tradicional, num grupo religioso, numa nação, na população de um Estado e nas obrigações e na cidadania de um governo. A **Ação-direta** é aquela ação concreta que se propõe interferir na realidade, a modo de deixar um recado ou provocar uma mudança, ainda que momentânea, no contexto da sua interferência. A **desobediência civil**, é a iniciativa de alguma pessoa ou grupo de desobedecer a ordem de determinada autoridade ou contexto de dominação que seja considerado indevido ou injusto, este princípio está também associado ao da **insubmissão**.

Considera-se que a nação é uma construção que foi feita para criar uma identidade artificial que agrega um grupo e procura dissimular a luta de classes, pretende criar uma harmonia que garanta a obediência da massa a um sistema desigual. É uma medida necessária à disposição territorial e populacional necessários ao Estado gestor do capitalismo, também chamado de *cão de guarda do capitalismo*. O nacionalismo, inclusive, em momentos de crise, tende ao fascismo. Por tanto, os anarquistas são **antinacionalistas** e **antifascistas**, pensam que o mundo não deveria estar dividido em fronteiras nacionais, as pessoas deveriam ser livres para viver onde quisessem e encontrar seus espaços para criar outros tipos de socialidade diferentes à dominante. A solidariedade entre os oprimidos deve dar-se a nível global.

As vertentes do anarquismo podem ser divididas em muitas ramificações, mas aqui serão agrupadas nos dois blocos que estão se dividindo contemporaneamente. De um lado temos as correntes que propõem uma militância de base junto a outros movimentos de esquerda, ainda que estes não sejam anarquistas. Consideram que é importante atuar nos movimentos massivos para levar a proposta anarquista e influenciar com isso suas metas e ações. Do outro lado, temos um bloco composto de outras vertentes mais recentes, que consideram a aliança com movimentos de esquerda governistas uma escolha

contraproducente e demasiadamente reformista, propõem uma ruptura mais profunda e uma mudança mais radical a partir dessa ruptura e praticam ações que não compactuam com estruturas hierárquicas. Este segundo bloco leva em consideração outras variáveis de opressão, notadamente aquelas voltadas ao gênero, ao desenvolvimento tecnológico e a ecologia.

O primeiro bloco agrega o **Anarco-sindicalismo**, que a meu ver dispensa maiores explicações, seria uma vertente anarquista do sindicalismo, que acredita que as melhorias graduais nas condições de vida dos trabalhadores é um objetivo importante no caminho rumo à revolução, considera que a conquista e a garantia de direitos é algo que, ainda que não esteja totalmente de acordo com as raízes do anarquismo, é conjunturalmente relevante para melhorar a qualidade de vida, aliviar a miséria, empoderar as minorias com direitos que podem contribuir para conquistar uma população mais crítica e combativa. Os anarco-sindicalistas foram os principais protagonistas e os mais numerosos participantes do Movimento Operário no final do séc. XIX e início do XX. O **Plataformismo** é uma expressão da organização anarquista que defende a militância de base em movimentos sociais populares massivos, entende que algumas reformas podem ser benéficas para aliviar os oprimidos e que esse é um espaço primordial para apresentar e desenvolver as propostas anarquistas. As **Federações** e **Confederações**, ambas de caráter **Libertário**, são associações de coletivos que se relacionam horizontalmente, podem ter porta-vozes, mas todas as decisões são tomadas pelo consenso nas assembleias horizontais dos coletivos, é uma proposta para uma organização política em escala mais ampla. As expressões deste bloco costumam misturar-se e compor distintos arranjos entre elas, inclusive com algumas formas de **democracia direta**.

No meio dos dois blocos podemos observar algumas expressões eco-socialistas que agregam alguns modelos organizativos mais clássicos propostos no primeiro bloco, com a crítica de uma ecologia política radical que é abundante no segundo bloco. O **Eco-socialismo** tem uma postura distinta da **Anarquia Anti-industrial**, mas propõe uma forma de organização social composta por instituições horizontais que se relacionam por sua vez também, de modo horizontal, propõe reconstruir os laços comunitários extinguidos pelo capitalismo, com a prática do apoio-mútuo, a organização política por **Assembleias horizontais** locais, e o trabalho em **Cooperativas**. Propõe que o modo

de produção esteja de acordo com alguma expressão da ecologia. Mais recentemente, criou-se uma cisão entre aqueles que optavam pelo **Anarquismo**, palavra que estaria mais vinculada à noção da construção de um sistema organizado. E os outros pela **Anarquia**, que estaria vinculado à noção de um fluxo destrutivo de todo o sistema opressivo para abrir espaço às manifestações de vida anarquista de um modo mais experimental e espontâneo. Esta expressão se concebe como mais livre, radical e combativa que o **Anarquismo**.

A **Anarquia Anti-industrial** faz uma crítica do modo de produção industrial, a quantidade de energia que exige sua operação, a quantidade exorbitante de commodities saqueados nos países pobres e em desenvolvimento, a violência dessa indústria extrativa que sustenta todo esse ciclo, faz uma crítica à tecnologia, afirmando que ela não é social nem económica nem politicamente neutra, porque é fruto de determinadas relações sociais e de produção sem as quais não poderia existir. Considera a sustentabilidade dentro do capitalismo, algo impossível de realizar em sua plenitude. Propõe a abolição do modo de produção industrial e sua substituição por outro ecológico, no geral algo semelhante à **permacultura**¹, com uma produção tecnológica que seja acessível a nível local e não dependa de um ciclo produtivo em grande escala, que os indivíduos e pequenos grupos não podem controlar. Propõe desacelerar o ritmo da economia, para que atenda as necessidades mais básicas, eliminando as supérfluas. É a vertente que tem a crítica mais profunda à noção de progresso, acusa o aspecto **tecnocrático** da sociedade. Um mundo onde só os da elite dominante são os que podem: dominar a maior rapidez na velocidade do movimento de qualquer tipo de transação, a concentração de energia disponível e voltada à realização seus propósitos, o controle da disposição de um volume (inédito) de informação concentrada em servidores computadorizados, o controle da instalação de sistemas de mobilidade urbana com sua conseqüente configuração populacional e manejo do espaço público e privado. O controle, instalação e exploração de mega-empreendimentos industriais. São eles os que tem o poder político para dispor no

¹ É Uma teoria e uma prática que se propõe criar e desenvolver sistemas económicos locais ecológicos, cujo funcionamento esteja ao alcance da escala humana. Traz sistemas ecológicos para construir casas, sistemas hidráulicos, energéticos, modos ecológicos de produzir alimentos, hortas, sistemas agroflorestais. Trata-se de que sejam socialmente justos e sustentáveis. Sua filosofia é cuidar da terra, das pessoas e fazer uma distribuição equitativa da produção.

território de toda uma parafernália para a reprodução do seu ciclo de acumulação de riqueza e demais desdobramentos de exploração e dominação. Esse processo resulta no desenho de uma paisagem destrutiva, segregada, desigual, proliferadora de violência, saqueadora das fontes de recursos naturais. Ivan Illich defende a ideia de que a equidade social está diretamente ligada ao nível e modo de distribuição de energia que o funcionamento de um sistema econômico emprega. O limite de energia envolvida no funcionamento econômico deveria ser o metabólico, a tecnologia não deveria superar os objetos manufaturados mecânicos que não exigissem combustível fóssil, grandes quantidades de carvão ou eletricidade produzida em larga escala. A solução para a crise de produção de energia não seria produzir mais energia, seria criar um sistema econômico que prescindisse dela no máximo possível. A proximidade com a energia metabólica aumenta as probabilidades de criar um sistema mais equitativo:

“É preciso desmascarar a “crise de energia”. Trata-se de um eufemismo que encobre uma contradição, indica uma frustração, consagra uma ilusão. Encobre a contradição inerente ao fato de querer alcançar, ao mesmo tempo, um estado social baseado na noção de EQUIDADE e um nível cada vez mais elevado de crescimento industrial. Indica qual é o grau de frustração atual, causado pelo desenvolvimento industrial. Por fim, consagra a ilusão de que se pode substituir indefinidamente a energia metabólica do ser humano pela potência da máquina, ilusão que leva, neste momento, os países ricos à paralisia e fatalmente desorienta qualquer plano de desenvolvimento nos países pobres.

Ao difundir o pânico de uma iminente e inevitável “crise de energia”, os ricos prejudicam ainda mais os pobres do que ao vender os produtos de sua indústria. Construir as próprias centrais nucleares nos Andes coloca país no Clube dos Exportadores, ao passo que a importação de carros ou aviões apenas acentua sua dependência. Ao incorporar o medo da insuficiência da energia para o “progresso” em direção a tais metas, os pobres aceitam a explicação que os ricos apresentam sobre a crise no crescimento e se colocam ao mesmo tempo em desvantagem na corrida do crescimento a que se obrigam. Optam por uma pobreza modernizada, em vez de eleger, com o uso racional das técnicas modernas, o acesso a um modo de produção que reflita maturidade política e científica. Na minha opinião, é da maior importância enfrentar a realidade que é oculta por esse conceito de “crise”. É preciso reconhecer que a incorporação de algo acima de um certo quantum de energia por unidade de produto industrial inevitavelmente tem efeitos destruidores, tanto no ambiente sócio-político quanto no biofísico. “ (Illich, 1974, pp, 3-4)

O **Anarco-primitivismo** vira pelo avesso alguns discursos eurocêtricos (considerados ultrapassados pela antropologia), associa um valor positivo aos atributos que foram

atribuídos aos povos ditos primitivos (tanto os do paleolítico como os contemporâneos que durante o século XX que foram chamados de primitivos) e os toma como modelo para construção de uma sociedade ideal. O **Anarco-individualismo** é um pouco *niilista*, acredita que quase toda e qualquer associação e organização oprime a liberdade individual, seu valor mais apreciado. O **Anarcofeminismo** é a grosso modo aquela expressão que procura combater o patriarcado e apoiar a emancipação das mulheres, mas de um modo diferente ao Feminismo mais tradicional, que está embebido no neoliberalismo. Por outro lado, o objetivo não é levar as mulheres ao poder, este deve ser destruído. Embora o anarquismo se engaje na luta antirracista, sua produção teórica a respeito da relação entre anarquismo e raça, lamentavelmente, é muito escassa, ou então eu desconheço esses trabalhos. A **Anarquia Anticivilização** condena todos os atributos e características que historicamente os cientistas clássicos atribuem à Revolução Agrícola e à Revolução Neolítica e propõe uma recriação contemporânea de todos os atributos geralmente associados ao Paleolítico, faz um resgate poético desses atributos e confere um sentido positivo a todos eles, também como modelos de uma sociedade ideal, procura negar muitas expressões do conhecimento e das instituições que considera fontes de reificação e objetificação, processo que a seus olhos conduz logo à semente da estatização, o poder desigual, a mercantilização e a dominação institucionalizadas. É próximo e semelhante ao anarco-primitivismo. O miolo da anarquia anti-civilização é uma postura crítica à **domesticação da terra** numa escala cuja amplitude está para além da história, prega uma vida onde a liberdade caiba a maior quantidade possível de seres vivos.

Nunca tive nenhum apego exagerado a nenhuma das correntes do anarquismo, costumava me permitir, apreciar o que considerasse interessante ou pertinente em cada uma de suas vertentes; contudo, as correntes que dialogavam com a ecologia e traziam uma crítica mais profunda sobre a domesticação da terra ocasionavam em mim um tipo especial de sedução. Um certo dia, andando pelas ruas de Santiago, encontrei um amigo punk estava vendendo revistas, livros e *fanzines* em sua banca. Chamou minha atenção porque tinha diferentes publicações um pouco mais *acadêmicas*, diferentes textos situacionistas, *A Sociedade do Espetáculo* de Debord, livros do Hakim Bey, de John Zerzan, textos de poetas rebeldes, e no meio de todos eles, encontrei, um fanzine com o capítulo *A Sociedade Contra o Estado*, de Pierre Clastres, que me chamou a atenção imediatamente e sua leitura me deixou cativada. Eu já tinha decidido antes disso que queria ser antropóloga e

trabalhar com os indígenas, porque imaginava que seria uma oportunidade de ter um trabalho que guardasse alguma afinidade, ainda que remota, com a minha postura política e meu desejo de contribuir com ela. Mas esse encontro com Clastres foi o empurrão final para que eu entrasse na Universidade. Até então estivera participando na mais variada gama de movimentos sociais autônomos, libertários e anarquistas. Viajava pelo continente, e me associava às iniciativas com as que tivesse afinidade. Okupação de casas, espaços comunitários, hortas, colaboração em publicações e eventos independentes eram as atividades que mais me envolveram.

Uma das premissas de algumas vertentes do Anarquismo organizado é coletivizar o modo de produção atual, promover uma transformação que acabe com o capitalismo, mas que mantenha toda a parafernália tecnológica que sustenta nossa sociedade de consumo. É antes uma coletivização da propriedade dos meios de produção, tal como são. Considera que a tecnologia é composta de objetos neutros, sem nenhum tipo de prerrogativa social, ética, política e econômica. Ou então entende que essa coletivização é mais viável que sua destruição para criação de outro modo de produção radicalmente mais diferente. Uma das experiências icônicas dessa vertente de pensamento são as Fábricas coletivizadas por seus trabalhadores na Argentina, na crise e na revolta social que ficou conhecida como *19 y 20 de diciembre*. Ou também onde se gritavam as clássicas palavras de ordem – *Que se vayan todos!* -. Diante da crise econômica e financeira, os ricos, na medida do possível, resgataram suas ações e fugiram para Europa. Muitas fábricas e imóveis focaram *abandonados*. A ruptura no cotidiano foi tão grande que começaram a pipocar assembleias de bairro para decidir sobre as formas como iriam dar a continuidade a suas vidas naquelas circunstâncias, organizar saques nos supermercados para distribuir as coisas no bairro de modo que ninguém ficasse sem comida, e para a organização política de todo tipo de necessidade coletiva que surgisse. As organizações dos trabalhadores ocuparam as fábricas em que trabalhavam, transformando-as em cooperativas onde as horas de trabalho e o lucro era distribuído igualmente. Algumas acabaram rapidamente, após a *normalização* da economia. Outras sobreviveram por mais alguns anos. Os imóveis abandonados foram povoados por todo tipo de coletivo de artes e ofícios, trupes circenses, padarias cooperativas, *okupações* para moradia, centros comunitários, centros culturais. Os que ocuparam os imóveis abandonados produziram conhecimento, objetos, experiências que no geral envolviam algum tipo de reciclagem e aproveitamento do lixo.

Havia uma preocupação com a sustentabilidade ecológica do modo de produção industrial, o nível de consumo e de produção. Não só o nível, mas o tipo, a qualidade. Para os Anarquistas Anti-industriais, recuperar e coletivizar as fábricas não era suficiente. A quantidade de energia que estava envolvida na elaboração de mercadorias industriais, a quantidade e a qualidade do trabalho envolvido, o fato de que as tarefas geralmente atribuídas fossem repetitivas e maçantes (fordismo), indicava que havia algo muito errado nesse sistema. Havia a proposta de fazer um boicote ao consumo de produtos industrializados. Defendia-se a ideia de que uma economia equitativa, seria aquela anteriormente descrita. Acreditava-se que os indígenas ditos “nômades” e “caçadores-coletores” tivessem resolvido de maneira ideal esse dilema da energia e a economia.

A expressão Anti-industrial do Anarquismo se complementa com a Anarquia Anti-civilização, uma é predominantemente crítica e a outra propositiva. O principal exemplo de sociedade ideal, para essas expressões do anarquismo ou da anarquia, como preferirem, são as sociedades ditas *primitivas caçadoras-coletoras nômades* do Paleolítico. Para estes anarquistas, toda a carga pejorativa associada a esses povos não passam de falácias que a sociedade dominante cria para se auto afirmar e colocar as diferenças num espaço depreciativo e subalterno. Pensam que a dita *civilização*, seguiu um caminho errado, que precisa de alguma forma ser desmanchado, com o exemplo e protagonismo das sociedades que não seguiram esse caminho. Sua perspectiva sobre esses povos é de apologia. Graeber (2004) nos lembra que aqui há uma inspiração na economia da afluência de Sahlins (1978) e que o que estas vertentes se propõem, é também negar a Modernidade. Os *representantes* contemporâneos desse modelo, para bem ou para mal, são os povos que ainda são ou foram até pouco tempo, “nômades” ou “semi-nômades” e “caçadores-coletores”. São os povos ditos marginais e periféricos da América do Sul na categorização de Steward (1963) (que será detalhada durante a monografia), no famoso *Handbook of South American Indians*. Entre eles estão os Jê do cerrado. Aqueles povos do interior que os tupis chamavam de Tapuyas podem ser alguns deles. Os que tive a sorte de me deparar ao longo da minha trajetória acadêmica, foram os Mebengokré. São famosos por ter empreendido muitas guerras de resistência contra a colonização. O encontro, o diálogo, a convivência e o estudo sobre os Mebengokré foram a melhor oportunidade que tive para criar um diálogo entre antropologia, anarquismos vários e um povo indígena que trazia todos esses atributos de uma sociedade dita ideal. Eu precisava

ver de perto, tudo o que nós, *proto-nômades-caçadores-coletores* não-índios da cidade fantasiávamos sobre eles. Eu queria pensar as relações de um povo no mundo que não apela para a domesticação da terra para ganhar seu sustento. Quem sabia muito sobre eles, certamente também eram os antropólogos.

As minhas primeiras visitas às aldeias indígenas tiveram como resultado, derrubar uma boa parte dos ideais que eu tivera até aquele momento sobre os povos indígenas, mas por outro lado, também me deparei com muitas surpresas. Precisam lutar muito para conquistar o lugar de prestígio que merecem na sociedade nacional. Outro aspecto que eu demorei um tempo para compreender, foi que a recusa ao poder e à dominação dos indígenas, sua recusa ao Estado, não é um estado perpétuo e sólido de harmonia horizontal, o que há é, antes, uma dinâmica muito complexa que envolve um jogo de forças, inúmeros conflitos, tensões assimétricas que criam algum tipo de equivalência, concentrações e dispersões. É preciso abrir um espaço para reconhecer as imperfeições, que sempre saltam, diante de qualquer tentativa de definição.

Uma parte do meu imaginário deslumbrado foi por água abaixo. Acredito que todas as pessoas passam e precisam passar por esse processo em vários momentos de sua vida e profissão, isso deve ocorrer de modo muito especial no indigenismo. O desencanto tem o efeito de trazer sabedoria, aprendizados inesperados, abrir o pensamento e dar-nos a oportunidade de pensar melhor sobre as coisas que ainda não compreendemos. Por outro lado, nos auxilia a nos aproximar das pessoas de um modo mais realista, menos fantasioso, menos exigente e desse modo mais respeitoso. De outra forma ficaríamos presas às expectativas de nossas especulações habituais. Com o que eu me deparei, foi uma realidade muito diversa daquela que eu imaginara, pensava que muitos de meus colegas da minha antiga ideologia política ficariam muito mais perplexos do que eu. No geral, no meio antropológico e indigenista, as pessoas levam anos para conquistar o reconhecimento e o respeito dos indígenas. E devem demonstrar com fatos consistentes, a sua devoção à essa aliança. Por outro lado, a aspiração de desenvolver uma aliança de política horizontal entre indígenas e outras organizações externas é obstruída pela noção sempre latente nas relações inter-étnicas que diz respeito à dívida que a representação da branquitude tem com os indígenas. É perceptível que os aliados dos indígenas, não éramos os únicos que tínhamos expectativas irreais sobre o que poderia dar-se no nosso

relacionamento, eles também, esperavam da gente uma doação nem sempre plausível. As relações inter-étnicas entre indígenas e seus aliados é de expectativas mútuas que nem sempre se alcançam. Isso exige muita criatividade para construir um outro tipo de relacionamento que frutifique ainda com essas pressões.

Os anarquistas anti-civilização carregam uma riqueza poética e uma grande fecundidade política, possuem uma proposta de transformação muito profunda, irresistível, mas com sua devoção a seus fetiches paleolíticos, seu pensamento torna-se presa fácil de estereótipos, no geral pouco realistas. Esse pensamento foi uma grande motivação para minhas escolhas, mas também me levou a lugares inesperados. Tive que avançar no caminho que se apresentava a meu pensamento e deixar para trás o que foi perdendo sentido.

De todo modo mantive uma abertura para criar essa relação e ver para onde poderia nos levar. Os anos foram passando, eu fui refletindo sobre tudo, meu desencanto e o que encontrei pelo caminho. A relação entre antropologia, etnologia, anarquismo e as diversas teorias e práticas radicais de transformação social. Pude me deparar, contudo, com outros mundos fascinantes dentro da antropologia. Decidi me dar a oportunidade de conhecer e compreender mundos teóricos novos, muito diferentes dos que eu conhecia até então. Meu pensamento ganhou liberdade, meu horizonte se expandiu. Surgiram inquietações com as contradições que abraçam qualquer pensamento. Parei de nutrir tantas expectativas. De qualquer modo, não é o caso para abrir mão inteiramente do fascínio, ele faz parte de tudo, da vida, das relações. O desencanto e a re-construção de novos fascínios fazem parte da vida profissional de qualquer antropólogo e pode ser interessante observar o que isso faz. Ainda que muitas ideias tenham se desmanchado, muitos fios dessa trajetória continuam caminhando, a base anarquista é uma influência inevitável para meu olhar, é a raiz da minha formação ética e intelectual, ainda que tenha todas suas transformações rotineiras. Depois, tornou-se notório que os povos indígenas tinham modos muito próprios e diversos para ser e existir, que são à primeira vista de difícil compreensão, muito além das ausências e presenças atribuídas. Há alguns modos de relação e pontos de encontro, contrastes e conexões onde é possível e frutífero dialogar com o anarquismo e a antropologia.

Graeber (2004) afirma que os críticos do anarquismo dizem que ele é inviável porque não existem exemplos anarquistas de *sociedades massivas*, ou algo que o valha. Esse é um argumento furado porque o tipo de exemplo que esses críticos querem é um exemplo essencialmente anti-anarquista, isto é, uma sociedade organizada com as características do modelo de Estado-nação. Como se não existisse outra alternativa viável. Mas ele se esquece de dizer que esses críticos ao fazer seus questionamentos, estão imaginando a operação de um sistema anarquista, não só a partir da pressuposição de um modelo avesso ao anarquismo, mas também a partir da composição de um grupo de indivíduos que carregam todos os condicionamentos da sociedade estatal, capitalista, governada. O anarquismo diz respeito justamente à dissolução desses condicionamentos, de modo a reconstruir uma nova sociedade com outras bases, diz respeito à prática de uma transformação que tem início no plano individual e depois vai se estendendo a outras escalas, notadamente a local, regional, global e tantas quantas forem identificáveis entre uma e outra. Procura fazer uma desconstrução de todos esses aspectos hegemônicos opressivos para substituí-los por outros valores mais cooperativos e solidários. É um movimento contínuo entre teoria e prática, não tem um modelo único correto e não tem fim, como a utopia. Acredito que uma coisa importante que existe em comum entre anarquistas e antropólogos é o conhecimento de que a sociedade, tal qual como está, não é um ente absoluto, eterno e imutável. Sabem que as transformações sociais são possíveis e que um dos combustíveis mais importantes para isso é fato das pessoas serem **criativas**.

Sobre isso, Graeber (2004) diz um pouco e mais:

*“Los anarquistas no creen en un desarrollo inevitable de la historia ni en que se pueda avanzar más rápidamente hacia la libertad creando nuevas formas de coerción. De hecho, todas las formas de violencia sistémica son (entre otras cosas) asaltos al papel de la **imaginación** como principio político, y la única vía para empezar a pensar en la eliminación de la violencia sistémica es reconocer esto.” (Graeber, 2004, pp, 11)*

O papel da imaginação e da criatividade que os anarquistas atribuem à vida social, é mais do que uma afirmação ética e axiológica, é também uma maneira de entendimento sobre como as coisas ocorrem. Ainda, a realidade pode ir muito além da nossa imaginação, e muitas realidades existem mais em nossa imaginação, do que em outros lugares (Graeber, 2004). E se o papel da criatividade e da imaginação for levado em consideração e ampliado, o entendimento da cultura e das relações sociais se enriquece. O anarquismo

pode ser um importante aliado para a antropologia na hora de desnaturalizar uma grande série de estruturas, conceitos e categorias, que muitas vezes não dizem respeito à realidade que está sendo descrita, mas que são antes uma projeção das características da sociedade dominante, não são o pano de fundo do mundo, nem variáveis universais, mas alguns constructos de uma sociedade que no atual momento está conquistando hegemonia mundial, está influenciando tudo a sua volta com seus poderes, mercadorias e crenças. Se a sociedade dominante parece eterna não é porque ela seja natural e inevitável, é por que ela atravessou um caminho onde conseguiu conquistar poder. O poder não é dado por si só.

A discussão sobre se o anarquismo é possível ou não, para mim não faz muito sentido, não é a pergunta que eu faria. Além do mais, é uma pergunta capciosa, está sujeita à especulação sobre possibilidades de pessoas que estão condicionadas a pensar que nunca existiu nem pode existir nada substancialmente diferente ao que temos hoje. Essa pergunta sugere o fracasso de um sistema vivenciado por pessoas que possuem um condicionamento contrário. Quem afirma que não é possível, é simplesmente porque pensa que é pouco provável, nas atuais circunstâncias e através de algum procedimento único que faça essa mudança da noite para o dia. Nenhuma mudança social pode vir de um único ato implacável, e nem é esse o modo que os anarquistas desejam promover mudanças. Pensar nas probabilidades de criar e levar adiante uma sociedade anarquista nas atuais circunstâncias tecnológicas de assimetria de forças, o potencial repressivo do Estado (que nunca deixou de reprimir aos anarquistas, até mesmo os socialistas governistas), é outro assunto, uma discussão de outra ordem, muitas improbabilidades podem ser estimadas, como anarquistas simplesmente estamos em grande desvantagem. Não sei se é possível contar o número de tipos de organizações sociais que são possíveis, seria um movimento caleidoscópico de relação de inúmeras variáveis, talvez sejam tantas quantas seja possível imaginar, talvez mais e além da imaginação, cada uma pode ter seu processo de implementação e o tempo necessário para isso, é difícil de calcular. Por outro lado, inclusive o Graeber (2004) afirma isso, a anarquia não é perfeição, e as sociedades que se aproximam da equidade, não são necessariamente nem absolutamente horizontais. Talvez seja um erro procurar algo demasiadamente perfeito e permanente.

Nas sociedades indígenas existem tensões, disputas, hierarquias de prestígio, violência, e

algumas circunstâncias assimétricas que, como veremos mais adiante com Falleiros (2016), são contrabalançadas com um tipo de dialética:

“Así, la ‘dialéctica indígena’ lleva más allá la crítica de Proudhon a la unidad. Sin una unidad, no hay medida de equivalencia, pero tampoco hay clases. Se mantiene la reciprocidad en forma de una asimetría recíproca e insumisa que recusa la jerarquía. Pues la jerarquía se caracteriza por relaciones entre centro y periferia en las cuales el centro determina el punto de vista de todo (Dumont, 1966), a la cual la periferia se debe someter. Es lo que ocurre cuando uno de los polos de una oposición dual (derecha e izquierda, por ejemplo, con el predominio de la primera, según Louis Dumont en Homo hierarquicus) determinan la visión global, una razón del por qué la serie debe progresar. De modo distinto, en la América indígena, uno de los polos se desvía de su oposición al otro, potencialmente hacia otras series.”

Sabe-se que a história está em constante mudança, às vezes de um modo mais intenso, e às vezes nem tanto. Sabemos que o atual sistema de poder que nos governa se institui também como um mito, fazendo com que as pessoas pensem que, *sempre foi assim*. Mas também existem estudos arqueológicos, antropológicos e históricos que demonstram que não foi sempre assim, que esse modelo é recente e que abundam os exemplos de sociedades ou grupos que organizavam sua vida social sem a necessidade de instituições de dominação, hierarquias de poder e sistemas economicamente desiguais. John Zerzan, um dos principais e mais polêmicos expoentes da Anarquia Anticivilização, já foi muito criticado, pela forma como coloca suas ideias, trazendo uma imagem quase caricata da vida no paleolítico, mas ele pode estar certo quanto ao fato de que a era de organizações autoritárias regendo a vida das pessoas é muito pequena e recente, em comparação com toda a história, se esta ousar se estender para tempos anteriores ao do *surgimento da escrita*², e for considerada toda a história evolutiva da humanidade. Considerando essa escala de tempo mais ampla, pode-se dizer que a humanidade passou a maior parte de seu tempo vivendo de um modo mais ou menos antiautoritário, autônomo e recíproco.

Não entendi a razão pela qual Graeber (2004) vincula utopismo com regimes totalitários.

² Assim como pode ser problematizada a dicotomia paleolítico-neolítico, pode-se incluir a discussão do marco da escrita.

Não creio que Tomás Moro estivesse pensando nisso quando escreveu sua obra sobre a ilha. É uma comparação demasiadamente generalizada, tal como a da política. A sugestão que eu faria ao Graeber (2004), e para isso a contribuição dos antropólogos pode ser de grande valia, é elaborar uma teoria sobre a **domesticação da terra** e sobre a origem da propriedade privada (com ênfase na propriedade privada da terra) e sobre o que ela faz na sociedade, para além do marxismo. Não que as contribuições do marxismo precisam ser rejeitadas, mas é preciso pensar além. Inclusive porque anarquistas e muitos antropólogos estão de acordo com a ideia de que não existe um desenvolvimento inevitável para a história, conforme mencionado acima. Para os anarquistas clássicos, a propriedade privada dos meios de produção é uma espécie de *pecado original*. Seria o evento histórico primordial, reificação/instituição primária cuja origem teria gerado todos os desdobramentos das desigualdades atualmente existentes. É um pensamento um pouco economicista, ou uma noção de determinismo econômico, e isso é compreensível, dada a proximidade que os anarquistas tinham nesse momento com o marxismo e a influência das transformações no sistema econômico nesse período histórico em que se escrevia a respeito. Contudo, sobram motivos para dizer que é um pensamento legítimo. Essa ideia gerou muitos frutos e desdobramentos teóricos no seio do anarquismo, mas, ainda que os anarquistas não estivessem de acordo com as previsões que Marx fizera sobre o futuro da história, nem sobre as etapas dialéticas e as fases que eram necessárias para atingir a revolução, eles ainda não haviam escapado da concepção linear do passado da história. Minha proposta para Graeber seria, convidar a antropologia, o anarquismo, a arqueologia e os estudos pós-coloniais para pensar em conjunto uma nova teoria sobre a **domesticação da terra** (considerando as variáveis da propriedade privada da terra, os modos de produção, de construir paisagem, fazer território), superando a concepção linear da história, e associando isso a proposta que ele já faz de dar continuidade à produção de uma teoria sobre o Estado. Graeber (2004) faz várias propostas de teorias que poderiam ser desenvolvidas, mas não cabe discutir todas aqui. Já devem existir muitos estudos que podem ser convidados a participar da discussão por afinidade, um exemplo notável é Foucault. Outra contribuição metodológica que o Graeber (2004) faz, é a de imaginar uma democracia direta na forma de organizar as pesquisas e na forma de se relacionar com as pessoas do contexto estudado.

Graeber (2004) pensa que a própria noção de política está inextrincavelmente ligada à

política Estatal e governamental. Eu já penso o contrário, a política Estatal, governamental, vertical, assimétrica é apenas um conjunto de expressões políticas que guardam elementos em comum. A política é algo mais amplo que vai além dessas manifestações particulares. A política não está restrita às instituições, ela permeia todas as relações sociais, e as formas que pode adquirir e os tipos de arranjos de poder, são inúmeros. A política está inclusive nas circunstâncias mais banais do cotidiano. Se ele afirma, assim como os zapatistas, que “Outro mundo é possível”, Outra política também, e ela é necessária para criar ou dar continuidade a esse Outro mundo. Mas devo concordar com ele quando afirma que o patriarcado, o racismo, o Estado e o Capitalismo não são inevitáveis. Esta última premissa pode ser de grande utilidade para a antropologia na hora de desnaturalizar essas construções e aguçar o olhar para perceber as diferenças de uma forma um pouco mais desapegada desses condicionamentos. Esse desapego dá liberdade ao olhar para enxergar coisas que de outro modo escapariam à vista. Os argumentos que o anarquismo traz para sustentar essa noção são abundantes e diversos, a espinha dorsal desses argumentos é o entendimento de que essas estruturas são fruto de uma construção coletiva onde todas as pessoas que a compõem em alguma medida, maior ou menor, são agentes, que podem contribuir ou resistir a essas tendências em voga. Outros pensamentos relevantes sobre essa questão são aqueles que afirmam que, para resolver os problemas sociais relacionados à opressão e a desigualdade, é mais vantajoso abolir as instituições geradoras, do que trabalhar em reformas paliativas. Seria algo como *matar o mal pela raiz*. Este aspecto, é a princípio uma proposta política, mas outra conexão que pode ter com a antropologia, é compartilhar todo seu esforço imaginativo que foi ricamente desenvolvido por inúmeros pensadores a respeito da seguinte suposição: Como seria a sociedade, caso tal, ou tal instituições não existissem? Esse é um exercício que não se esgota no campo especulativo, foi amplamente desenvolvido. Alguns anarquistas podem pensar que talvez uma forma de interpretar o Rousseau é supor que talvez ele não fosse tão romântico assim, mas que ele apenas tivesse o entendimento de que estando em contexto onde há ausência de propriedade privada e na abundância de recursos, os conflitos por riquezas são simplesmente desnecessários, não tem razão para existir, não existe a necessidade de acumular, esse é um entendimento bem diferente do que supor que a natureza humana seja *boazinha*.

Graeber (2004) descreve muito bem a conexão de Mauss e Clastres com o anarquismo.

Sobre o projeto político que Mauss defendia, afirma o seguinte:

“Mauss creía que el socialismo jamás podría ser construido por decreto estatal, sino que era un proceso gradual, que se desarrollaba desde la base, que era posible crear una nueva sociedad basada en la ayuda mutua y en la auto-organización ‘en el seno de la vieja’.”

Sobre a mais relevante contribuição de Mauss, a noção de dádiva³, onde quem *ganha*⁴, é quem exerce a generosidade, está o estudo de sociedades que vivem sem mercado:

“(...) su Ensayo sobre el don - escrito en 1925, y en el que señalaba (entre otras cosas) que el origen de todos los contratos está en el comunismo, en un compromiso incondicional para con las necesidades de los demás - afirmase que, a pesar de lo que muchos libros de texto de economía sostienen, ha existido una economía basada en el trueque: que las sociedades que todavía hoy no emplean el dinero han sido economías de trueque en las que las distinciones que hacemos hoy entre interés y altruismo, persona y propiedad, libertad y obligación, simplemente no ha existido.”

“Antes de Mauss se asumía de forma universal que las economías sin dinero o sin mercado operaban por medio del trueque; intentaban emular el comportamiento del mercado (adquirir bienes y servicios útiles al menor coste posible, hacerse ricos si era posible...) pero todavía no habían desarrollado fórmulas sofisticadas para lograrlo. Mauss demostró que en realidad se trataba de ‘economías basadas en el don’. No se basaban en el cálculo, sino en el rechazo del cálculo; estaban fundamentadas en un sistema ético que rechazaba conscientemente la mayoría de lo que llamaríamos los principios básicos de la economía. (...) la búsqueda de beneficios era algo profundamente ofensivo.” (Graeber, 2004, pp, 16 e 19)

No plano político, a contribuição de Clastres é muito importante. Graeber (2004) diz que ele afirma que, se os povos amazônicos não tinham Estado, não era porque não fossem capazes, nem porque fosse uma estrutura alheia a seu entendimento. Mas porque eles realmente não o desejavam, e além disso, detinham um dispositivo que tinha o resultado de dispersar o poder quando este fizesse a ameaça de se concentrar verticalmente. Pode-

³ Muitos modelos e práticas de economia anarquista guardam grandes afinidades com a dádiva.

⁴ Tampouco se trata de separar a sociedade entre ganhadores e perdedores.

se dizer de muitos povos indígenas, que existe uma recusa ao monopólio do uso legítimo da violência nas mãos de um poder superior e todas as coerções que esse modelo pode provocar. Clastres sabia que o Estado não era o modelo de organização política mais sofisticado. Graeber (2004) chama esse dispositivo de *contrapoder imaginário*. Não se trata de criar uma instituição para enfrentar aos poderosos, mas de viver numa sociedade onde o *contrapoder imaginário* impede que esses poderosos emergjam. É uma forma latente, potencial. Coexiste nas relações sociais em meio a suas contradições e nas relações sociais que fazem que de certo modo essas sociedades estejam num tipo de guerra contra elas mesmas, precisam fazer um esforço para construir esse imaginário que resulta em seu entendimento mútuo e consenso, mas que tem que passar pelos pontos de fuga de violência, que seguem outros eixos e trajetórias, na ausência de uma concentração de monopólio legítimo da violência. Qualquer possibilidade de erigir uma concentração de poder vertical é um grande perigo a ser fortemente evitado. Isso não se limita às formas de domínio político, o econômico também é eclipsado pela preferência da virtude da generosidade.

Agora, entrando numa discussão desta problemática do ponto de vista etnográfico, resultava irônico, até mesmo desastrado, que muitos dos atributos que os primitivistas e Anti-civilização consideravam mais importantes, embora não fossem ao todo inexistentes, resultavam numa prisão velada para eles quando supunham que outros, cuja aprovação *tinham* de conquistar, pensavam que deveriam se restringir a esses atributos. A exigência de uma adequação ao modelo do indígena hiper-real é uma forma de racismo que configura um enorme obstáculo à fluidez dos povos indígenas e suas lideranças na sua luta por garantir a seus povos lugares dignos no mundo.

A inspiração com os Mebengokré, colaboradores desta monografia, é o que vai contribuir para uma discussão sobre a domesticação da terra. Eles contrariam qualquer tentativa de classificação que esteja baseada no clássico paradigma evolutivo da humanidade que se projetou nas categorias dos diferentes povos do mundo. Ainda, eles possuem, todas as belas presenças que convencionalmente aparecem naqueles povos que tão cansativamente são descritos por tantas ausências. São uma das sociedades contra o Estado, relacionam-se com a terra de um modo muito diferente ao do complexo industrial e capitalista.

Num sentido genérico, os ecologistas se preocupam com o destino do lixo, com o nível do consumo, com a redução da emissão de gases, com esses problemas relativos a parte final do ciclo produtivo. Eu me perguntei certa vez, o que ocorre nos lugares onde esse ciclo tem seu início? Como é a vida ali? Quem vive ali? Mais recentemente aumentou a preocupação com as situações que dizem respeito ao início do ciclo produtivo, devido ao acirramento dos conflitos em vista do avanço do desenvolvimento nesses locais. Ainda é possível notar que o discurso e o trabalho ecologista (antes mais do que agora) se referem mais ao fim do ciclo do que ao seu início. Uma das razões para isso é que o pensamento parte do pressuposto de que são mais viáveis uma reforma e uma redução do estrago gerado por esse sistema, do que uma abolição e transformação radical. É um pensamento que não concebe a abolição do capitalismo industrial como uma necessidade, ou acredita que não é um objetivo realizável a curto e médio prazo. Seu alvo está mais próximo da proposta de reduzir os danos e os impactos do avanço de uma parafernália industrial muito poderosa. Outra razão para isso é que esse discurso coloca o maior peso da responsabilidade na figura do consumidor final, o que acaba por reduzir (intencionalmente ou não) a responsabilidade das empresas. Ao olhar para a origem do ciclo torna-se inevitável notar que o impacto ecológico dessas atividades das empresas é maior que o consumo individual de todos os consumidores juntos. Este trabalho também surge de uma preocupação e da necessidade de fazer uma discussão sobre como são esses mundos onde se origina o ciclo produtivo, ou onde por ventura irá iniciar quando a fronteira do desmatamento, da agricultura em grande escala, a pecuária, a expansão urbana e os garimpos e a mineração chegarem. É uma pergunta sobre quem habita esses lugares, onde a sociedade industrial obtém a extração de seus recursos primários.

Os que vivem ali não são os que vão se beneficiar com esse saqueio. Esses lugares são o coração do conflito e da luta por uma transformação no resto do sistema, que depende inteiramente desses lugares, com toda a riqueza que eles guardam. Talvez, mais recentemente, com o aumento da investida dos empreendimentos, a sociedade foi obrigada a olhar um pouco mais para esses lugares. Os povos “nômades”, e “caçadores-coletores” vivem nesses lugares onde o que os poderes querem é de modo geral, entre outros, extrair massivamente madeira, ouro e outros minerais, energia elétrica. Eu queria estudar um pouco desses conflitos e dar um pouco mais de visibilidade aos próprios modos dos Mebengokré de criar e desenhar espaço, para contrastar esse modo, com

aquele do capitalismo industrial. Fui persuadida a falar mais sobre eles e sua forma de habitar a terra, sem me limitar à já gastada crítica. Para isso, foi preciso fazer um diálogo da antropologia com a geografia, a etnobiologia e outras vertentes das humanidades que compõem esse arranjo que é híbrido, tal como o caminho que me levou até lá.

Certa vez participei de um curso de campo na TI A'ukre do povo Mebengokré, organizado pela Associação Floresta Protegida em parceria com a Universidade de Brasília, a Universidade de Maryland e a International Conservation. Tratava-se de fazer a monitoria, tradução e interpretação de uma vivência de duas semanas. O curso trazia um pouco desse viés de vivência informal, mas também nos trazia conhecimentos relacionados à ecologia conservacionista, à luta política pela biodiversidade e proteção de espécies madeireiras, desenvolvimento sustentável, criação de cadeias de valor de castanha para gerar e aumentar a renda indígena e promover a autonomia cultural. Foi uma experiência fantástica que agradeço imensamente a seus organizadores, a Marcela Stockler Coelho de Souza, Pingo Jerozolinski, Bárbara Zimmerman, Laura Zanotti, pela oportunidade de participar e por ter sido tão bem acolhida durante o curso.

Logo que o aviãozinho chega na pista de pouso, começa a diminuir a velocidade até parar, perto da entrada principal da aldeia. O primeiro evento é a chegada de um monte de crianças correndo, curiosas, querendo saber o que trazíamos. Fomos logo direcionados à casa de hóspedes. A primeira chegada numa aldeia indígena é um acontecimento difícil de esquecer, que desperta grandes emoções. Nesse caso, estávamos no meio da floresta, eu nunca tinha estado no meio da floresta amazônica antes, sentia como se estivesse entrando numa outra atmosfera, que gerou uma sensação inédita, era quase aquática de tão húmida, ainda que não estivéssemos no período chuvoso. Fomos divididos em dois grupos. Passaríamos, intercaladamente, uma semana na aldeia e outra nas trilhas da floresta.

Fizemos um acampamento numa estação de pesquisa biológica desativada. Tivemos diferentes andanças na floresta, os guias indígenas diziam os nomes de tudo que eles identificavam naquele espaço, indicando que estava cheio de signos. À noite, na fogueira, os velhos nos contavam histórias, a única parte que vem a minha memória é uma situação entre um Mebengokré e uma estrela. Fizemos uma trilha para visitar uma população de

castanha, que eles colhiam para vender numa cooperativa sustentável. Outra trilha, foi para visitar uma das poucas populações de mogno que restam, rodeamos árvores gigantes e belíssimas. A cada dia uma trilha distinta. Foram indicados os locais onde haviam roças antigas, identificamos pegadas de animais nas trilhas. Aquele momento foi mais emotivo, só depois que eu comecei a entender que aquele espaço não estava isento de interferências antropogênicas. Nossos guias faziam uma leitura de todos aqueles espaços onde nós éramos analfabetos. Nos mostraram diferentes espécies de plantas, seus usos, propriedades e nomes na língua Mebengokré. Vivenciamos o clássico dilema de perceber o contraste entre nosso jeito desastrado de estar naquele espaço e as grandes habilidades e a facilidade com que os indígenas se moviam, colhendo castanhas e açaí.

Aquele curso era uma iniciativa para fortalecer os Mebengokré, e empoderá-los para poder defender melhor a sua terra. Discutimos o problema da exploração ilegal de madeira, do ponto de vista local, regional, nacional e global. A principal espécie que esse projeto defende é o mogno, que de acordo com eles é uma espécie que tem suas últimas populações nessa região. De fato, essa região da TI Kayapó com as outras terras contíguas constituem uma barreira real contra o avanço da fronteira do desmatamento, desde o Parque do Xingú até a TI Kayapó. Contudo, existem garimpos nas fronteiras da Terra, que podem reaparecer poucos meses depois de terem sido retirados. O curso de campo é um modo de gerar renda para os indígenas e assim desestimular qualquer chance de envolvimento com a exploração de madeira, os organizadores afirmam que esse objetivo foi atingido. Laura Zanotti estivera fazendo seu doutorado sobre diversos assuntos relacionados à ecologia política, discussão sobre a perspectiva indígena do espaço e seus lugares. Eu fiquei fascinada e motivada com as conversas que tive com ela.

A Associação Floresta Protegida trabalha com a aldeia A'ukre é fruto de uma relação que tem mais de 20 anos, surgiu a partir das pesquisas de alguns biólogos que acabaram por se incorporar às famílias da aldeia, fundaram a Associação e trabalham com eles até hoje. Na minha última visita, a Floresta Protegida estava passando por um processo de transformação, estava crescendo consideravelmente, graças ao aumento gradativo de prestígio que estava adquirindo. Estava passando naquele momento por um processo de empoderamento, conquistaram mais projetos, aumentaram a quantidade de funcionários, e incorporaram outras aldeias no seu trabalho. Passaram a trabalhar em vários projetos

paralelos e conseguiram aumentar a quantidade de funcionários indígenas qualificados. Esse fato, do ponto de vista da gestão da cidadania, era um ponto positivo, uma conquista. A organização estava crescendo dentro do formato ideal desse tipo de organização. Mas esse formato, ainda que tenha muitas diferenças, grosso modo, mais se assemelha ao Estado, do que a uma organização de política indígena local. Contudo, é preciso especificar que não se trata de uma organização indigenista, é uma associação indígena, isso também traz um outro viés à questão, outra nuance de uma diferença importante. No indigenismo, a relação é mais vertical e assimétrica, os indígenas são *objeto* de políticas públicas executadas por seus *representantes*, os funcionários da Funai ou de outras organizações indigenistas. A associação indígena é mais autônoma e os indígenas têm uma influência muito maior em suas decisões. De qualquer forma é uma organização que é determinada pela conjuntura da cidadania. Ainda, na associação eles estão mais distantes da condição de objeto e estão mais próximos da condição de **sujeitos protagonistas**, o que é para eles mais vantajoso e desejável.

Não é qualquer arranjo de grupos e pessoas que pode funcionar, é preciso que os laços entre eles possam exprimir uma atividade coletiva que seja resultado de um consenso prévio com a base. As relações políticas dentro das aleias e entre elas são realidades muito próprias, difíceis de compreender e acessar, mas ainda assim, muitos dados, eventos e circunstâncias observadas me levam a pensar que o consenso é uma busca e um objetivo de suprema importância nessas políticas. Esse é um dos componentes de minha hipótese, a qualidade dos laços políticos está fortemente relacionada com a necessidade de criar um consenso real e adequado entre todos os afetados, caso contrário, as inevitáveis e constantes tensões, podem encaminhar o agregado a uma ruptura. Neste ponto, é necessário definir um pouco melhor a política.

Não é possível criar relações políticas entre agentes que compõem uma estrutura política vertical, como costuma ser o crescimento dessas instituições. Por outro lado, nem tudo que a política indígena almeja é viável dentro da estrutura e das normas das organizações cidadãs, existem limitações que é preciso respeitar para garantir a continuidade dos projetos, este dilema costuma gerar tensões. Os velhos, que são autoridades de prestígio mais respeitadas dentro da comunidade, não são os que tem a maior atuação na Associação, onde costumam chegar os mais jovens. Ainda tem avós e pais de muitos filhos

na organização. Com isso, não quero dizer que estivessem numa crise extrema, longe disso. A organização continua atuando, é muito respeitada no país e no mundo, seus projetos continuam se realizando, trazendo resultados positivos. De qualquer modo, a amplitude desse crescimento, a incorporação de outras aldeias e um maior número de pessoas e funcionários para interferir nos processos de tomada de decisão pode ter sido um tipo de equação não-desejada, um fator que foi identificado como um risco de Estatização da Associação, isso inevitavelmente gera tensões. Não se trata de dizer que a Associação se tornaria, literalmente um Estado, mas que seu arranjo político poderia se concentrar e verticalizar, institucionalizar-se num formato indesejado. Diante disso, pode ter entrado em operação o velho dispositivo anti-estado que o Clastres (2014) teoriza, e o Graeber (2004) resgata chamando de *contrapoder imaginário*, para compor um outro arranjo.

Para alguns, os próximos passos ideais talvez seriam continuar nesse mesmo caminho, dar continuidade à agregação de aldeias Mebengokré com a associação. Esse empoderamento gerou conflitos entre os indígenas, um grupo de pessoas em A'ukre queria continuar na Floresta, como sempre estiveram desde seu início. Mas queriam, também, fundar uma Associação nova, exclusiva para sua própria aldeia A'ukre. Do ponto de vista dos gestores da Associação isso era um perigo a ser evitado, seu ideal era que, enquanto mais aldeias unidas sob um mesmo lema, melhor, era essa sua visão ideal de desenvolvimento e fortalecimento da organização. Já os Mebengokré estavam demonstrando interesse por uma cisão parcial. Por outro lado, o projeto que eu fui apresentar só foi aceito com a condição de que iriam trabalhar apenas com as aldeias com as quais tinham boas relações políticas.

Esses eventos rendem boas discussões, como a da incompatibilidade de dinâmicas políticas entre indígenas e os formatos organizativos dos brancos. A experiência de campo que tive não serve de sustentação plena, por si só, de tudo que estou propondo nesta monografia. Mas houve alguns eventos, que, associados à estudos prévios, outras leituras posteriores, muitos diálogos com diferentes colegas, que inspiram um arranjo que posso chamar de esboço de uma hipótese sobre uma demografia antiautoritária dos Mebengokré, um experimento de antropologia anarquista, associado a uma crítica da domesticação da terra. Devido à falta de dados etnográficos, uma parte importante desta

reflexão tem uma origem bibliográfica na literatura sobre os Mebengokré.

Imagino esse evento de divisão e formação de uma nova associação como algo que tem uma certa analogia com alguns dos processos de cisão de aldeias. As diferentes categorias de grupos de homens, e determinados contextos, entram em conflito, uma parte da aldeia se separa e fundam uma outra a cerca de 50 a 100 km de distância, os pretextos historicamente mais comuns (antes da institucionalização dos aldeamentos) para esse processo são: descontentamento com casos de adultério, falta de consenso quanto a possibilidade de entrar em contato com os brancos para obter mercadorias diante do risco de contrair doenças (Verswijver, 1992). Verswijver narra a cisão de aldeias, mas não se importa demais em procurar suas razões para além dos primeiros pretextos que apareceram. Eu tive de me perguntar, por que as aldeias se separam tanto assim?

Mas a cisão de aldeias, embora seja uma parte central do argumento, não é o primeiro assunto a ser abordado. O trabalho inicia com uma breve caracterização de algumas repercussões simbólicas do encontro dos europeus com o Novo Mundo no início da conquista até a atualidade. Toda essa discussão sobre cisão de aldeias, “nomadismo”, “semi-nomadismo”, desenho da paisagem e construção de lugares, contribuição da cisão associada ao “semi-nomadismo” para a política e os modos de construir território, são conduzidos por uma linha que diz respeito à narrativa da variação das imagens sobre os indígenas, a parafernália que o poder usa para controlar seus territórios, a perspectiva indígena de seu espaço, sua mitologia, organização social, para depois especificar melhor a discussão arqueológica sobre a construção da paisagem e o esboço de hipótese sobre essa demografia antiautoritária. Essa linha narrativa é uma tentativa de colocar em evidência as transformações que sofreu ao longo do tempo, em diferentes instâncias discursivas, um modo indígena de fazer e habitar a terra, suas transformações e relações com outros modos concorrentes, relacionados e simultâneos.

Fazer um apanhado sobre a história de mais de 500 anos, seria uma tarefa hercúlea, digna de cerca de meia dúzia de teses de doutorado. Aqui certamente não será possível trazer um apanhado histórico profundo e detalhado. O que vai ser feito, é algo muito mais modesto, refletir sobre os estatutos de humanidade dados aos povos indígenas, as variações no imaginário sobre sua identidade e a articulação desse imaginário com alguns

momentos e exemplos históricos específicos. É uma tentativa de compreender as mudanças discursivas a respeito dos padrões de mobilidade e abordar a polêmica valorativa sobre o “nomadismo” e “semi-nomadismo”. Por outro lado, as construções sobre as identidades dos povos têm influência na fundação, desenvolvimento e articulação de redes de dispositivos de controle, como as diferentes instituições de domínio e governo que o continente já teve. Assim procura-se pensar a relação entre alguns pontos da história das instituições de controle com a variação do imaginário construído sobre a identidade indígena. Essa variação se cruza nesse percurso com a variação e construção da categoria de humanidade. O processo de colonização e o desenvolvimento das instituições governamentais foram passando por transformações que compartilharam seus sabores com aquela variação do imaginário sobre os povos indígenas. Essa ideia de construção do imaginário sobre os indígenas é vagamente inspirada na obra de Benedict Andersen (1993).

O entrelaçamento de *epistemes* de distintas épocas em encontro à colonização, foram tecendo essas imagens. Uma *episteme* é, grosso modo, o conjunto de maneiras de pensar, concepção do mundo, posicionar-se intelectualmente e toda uma sorte de ideias do senso comum e de diferentes agentes que ao combinar-se constituem algo próximo ao *modo de pensar de uma época*. A primeira delas que coloriu a ideia sobre os índios era a do teor religioso daquela época, juntamente com os relatos dos viajantes que de algum modo podem considerar-se precursores dos que mais tarde vão emergir como naturalistas. O conjunto de mentalidades pre-renascentistas também participaram do início da formação dessa imagem que foi se transformando, com ela, resgatou-se um imaginário referente a tudo aquilo que diz respeito à selvageria que estava vivo na mitologia européia há muito tempo (Bartra, 1994). O impacto do encontro entre o Velho e o Novo mundo criou um dilema, a necessidade de construir uma conexão semiológica entre mundos incomensuráveis (Todorov, 1983). Ressaltam-se alguns aspectos do fim da era dos reinados que vão ser resolvidos nos arranjos de poder subsequente, e dá-se um salto gigante para demonstrar algumas circunstâncias da emergência do Estado (Foucault, 2008). Após isso, trago um breve relato da história das instituições indigenistas (Lima, 1995).

Demonstra-se a participação da ciência na composição nesses arranjos de poder e nos

imaginários discutidos ao longo de todo o texto. A articulação com a emergência do conhecimento científico e do imaginário naturalista, quando começa a esboçar-se a humanidade enquanto categoria universal. As cores dessa imagem estiveram estritamente ligadas à paisagem, os indígenas eram explicados a partir do ponto de vista que havia a respeito da geografia do Novo Mundo. Eles eram seres inseridos no meio de uma paisagem exótica. Discorre-se brevemente sobre a variação desse imaginário ao longo das transformações no mundo acadêmico. É neste contexto que é gestada a antropologia, que vai criar diferentes sistemas de classificação dos povos do mundo.

Esta narrativa visa indicar que os povos mais próximos do velho paradigma *caçador-coletor nômade*, com seus encontros e desencontros, tiveram uma imagem marginal, distorcida e pejorativa, mas que essa imagem foi se transformando, suas articulações políticas também. O uso que é dado aqui aos termos *caçador-coletor*, e *nômade*, **não é, em momento algum**, em apologia aos adjetivos pejorativos que esses termos carregam historicamente, como bem nota Alcida Ramos (1998). A trajetória de meu discurso consiste na denúncia desses aspectos pejorativos na narrativa do esboço de sua imagem e na reinvenção de uma discussão sobre os *ciclos de mobilidade*, a *caça*, *coleta* e *agricultura nômade* como sistemas complexos de habitar e fazer território. Um dos critérios que foram utilizados para classificar a humanidade fora a presunção de seu potencial criativo, acreditava-se que as *civilizações* eram superiores nesse sentido, ou então aquelas que tivessem os atributos do neolítico. Eu defendo outras formas de criatividade que resultam de outros arranjos. A minha pincelada a esse respeito certamente é tímida, mas existe uma grande discussão na antropologia a respeito da perspectiva nativa a respeito de si mesmos e de tudo que é mencionada no texto.

Depois desse esboço geral, chega a hora de convidar aos Mebengokré, um povo do tronco jê que habita o Brasil Central e as faixas de transição entre cerrado e floresta amazônica. São apresentados a partir de seu próprio mito de origem (Lukesch, 1976), é com eles que essa discussão sobre o poder, o “semi-nomadismo”, a variação do imaginário e a cisão de aldeias vai ser feita. Trago uma narrativa com alguns aspectos clássicos que são levados em conta na hora de esboçar as características gerais de um povo. As categorias básicas e mais discutidas sobre sua organização social, parentesco, suas formas de classificar e construir suas pessoas. Os rituais, seus instrumentos cerimoniais, seus nomes, suas

categorias de prestígio social, a sua filosofia de grandiosidade pessoal. Os grupos de idade, os cerimoniais, o papel das mulheres e dos homens. As tensões entre essas divisões. No mesmo sentido demonstra-se a forma das aldeias, suas formas, a sua maneira de conceber o universo, o espaço que habita, a riqueza de seu conhecimento e categorias geográficas e biológicas (Verswijver, 1992; Lea, 2012; Turner, 2006; Posey, 2003). Para ilustrar sua concepção e produção do espaço, trago algumas ilustrações e diagramas. As ilustrações são obra de Milton Sobreiro, e os diagramas, são resgatados da obra de Posey (2003) e Verswijver (1992), coloridos, adaptados e traduzidos por Felipe Sobreiro. Eles auxiliam, ilustram partes importantes dos argumentos, e comunicam por meio das imagens alguns conceitos nativos.

Posteriormente, faço uma pequena crítica ao modo como Turner (2006) tenta recriar a genealogia histórica dos Kayapó, tento propor outras dinâmicas e geometrias nesse processo. A trajetória desses povos parece demonstrar que não se trata de uma linha que se separa de um tronco sem voltar a encontrar-se com outros galhos. Abordam-se alguns aspectos do histórico do contato dos Mebengokré com os brancos.

Nas Obras espaciais invisíveis e luta política pela terra, tento resgatar o trabalho de alguns autores para trazer uma outra imagem do espaço das terras baixas e seus habitantes. Apresenta-se a riqueza dessa paisagem arqueológica. Junto aos Mebengokré, eles deixam de ter aquela conotação marginal e passam a ser protagonistas vivos e ativos na construção das paisagens e lugares onde habitam e circulam. Seus ciclos de mobilidade ganham conteúdo, propósito, precisões. No seu mito de origem, eles surgem e chegam a esta terra fazendo a travessia de um mundo a outro. Isso faz deles *atravessadores de mundos*, isso faz sentido ao considerar suas expedições e sua forma de replicar novas realidades e distribuí-las pelo espaço. Eles muitas vezes optam por posicionar-se em áreas fronteiriças, uma das possibilidades dessa localização é a possibilidade de fazer travessias de um lado a outro, aproveitando o que cada lado proporciona. A mudança na imagem dos Mebengokré e seus vizinhos vem também de alguns estudos arqueológicos que demonstram que os biomas, que até então todo o crédito passava a ser levado pela natureza, seriam na verdade obras monumentais milenares elaboradas pelo manejo das populações que por ali habitaram, e que eu incluo, *por ali circulavam*. A agricultura e a cerâmica têm datações muito antigas (800 a.C e mais cedo), assim como enormes os sítios

de antigas aldeias circulares. Qual teria sido a participação dos ancestrais dos Mebengokré na rede confederativa da Amazônia?

Discute-se a incompatibilidade entre o modelo hegemônico capitalista de propriedade privada da terra traçado por fronteiras rígidas e a espacialidade mebengokré que escapa a essa lógica autoritária e prolifera uma Outra demografia, eles produzem fronteiras dilatadas por faixas de transições, que não são limitações proibitivas, mas espaços com potencial de criação, fonte de fartura (como diria Luis Cayón), diversidade. A outra incompatibilidade está na equação de poder do Estado com suas instituições e a política nativa que, segue uma lógica muito diferente. Convida-se a Guilherme Falleiros (2016) para trazer sua reflexão sobre uma dialética perspectivista ameríndia, que afirma que o faccionalismo destas sociedades não é absoluto, ele pode ter outras interferências, seu movimento pendular repercute numa instabilidade política constante que impede a emergência do Estado. Sobre a luta pela terra, demonstram-se as incompatibilidades e alguns dos dilemas entre o paradigma da propriedade privada capitalista da terra, e outros modos diferentes, como a propriedade comunal ou as diferentes formas como os povos indígenas compõem e fazem parte do espaço; a repercussão disso no enfrentamento entre os lutadores indígenas e as instituições e empresas que enfrentam para defender seus territórios.

Um dos eventos que vou usar como exemplo para abrir espaço à discussão política é a defesa de que, a cisão de aldeias é, entre muitas outras coisas, um modo de balanço de poder, um modo de criar uma simetria entre arranjos assimétricos, é a repecursão espacial e territorial de um modo de evitar uma verticalização demasiada nas relações políticas da aldeia, é a ocorrência desse dispositivo contra o Estado que o Clastres (2012) concebe. A cisão de aldeias, associada ao “semi-nomadismo” dos Mebengokré, ou como quiserem chamar seus modos de mobilidade, formam um sistema de desenhar a paisagem, gerar relações geopolíticas e interétnicas. Construir o espaço e colocar em movimento dinâmicas territoriais complexas, que primam pela dispersão espacial horizontal de aldeias politicamente autônomas, formando uma constelação geopolítica que dispersa as ameaças de consolidação de focos de poder demasiado sólidos, estes colapsam (não no sentido de fracasso) e se multiplicam numa variedade de novas aldeias. A cisão de aldeias, portanto, é uma questão eminente de distribuição de poder. O faccionalismo participa desses

processos.

São feitas perguntas sobre o impacto do “nomadismo” na paisagem e seu protagonismo nos arranjos e costuras geopolíticas das instituições indígenas. A intenção é despir o “nomadismo” de toda carga pejorativa, evolucionista, estereotipada e rude para elevá-la à condição de conjunção de complexos sistemas políticos de construção da paisagem.

O que se procura aqui é afirmar que nenhuma destas dicotomias é uma boa ferramenta analítica: paleolítico/bem - neolítico/mal, nem paleolítico/mal - neolítico/bem. Podem-se observar, ainda que subliminarmente, o movimento dessas categorias no discurso antropológico e indigenista. Isso está no clássico dilema das ausências e presenças. Atualmente e com mais ênfase, o que prevalece é a resposta mais comum ao problema das ausências, é a afirmação de presenças, no geral associadas ao arcabouço do neolítico. O estudo nesta monografia me levou a pensar que essas dicotomias, seja quanto ferramentas analíticas ou motivações subliminares, são muito limitadoras para pensar a etnologia indígena, as singularidades dos Mebengokré contestam essas categorias e fazem arranjos híbridos, eles têm um amplo repertório de possibilidades e obrigam nosso pensamento a ir além. Contudo, existem alguns atributos que mesmo povoando esse imaginário, podem contribuir para elevar a imagem e o prestígio dos povos indígenas.

Em parte, por uma trajetória de atividades guerreiras e mais tarde por uma luta política diplomática muito sofisticada, os Mebengokré elevaram consideravelmente sua imagem, impondo um profundo respeito – *piadjam*. Participaram ativamente do processo de reconhecimento dos direitos indígenas na ocasião da promulgação da Constituição em 1988, participaram da luta que resultou na demarcação de muitas terras e enfrentaram a instalação de empreendimentos que ameaçam a integridade de seus territórios. A sua filosofia de *grandiosidade* e *magnaminidade* geralmente é associada a algumas pessoas da comunidade que se destacam pela ética no seu modo de proceder, ou nas suas habilidades de oratória política ou cerimonial, nos conhecimentos especializados que adquire, nas suas proezas como caçadores e numa longa lista de comportamentos e atitudes que os Mebengokré respeitam. Essas pessoas são grandiosas - *merax*. Ouso afirmar que numa extensão coletiva, os Mebengokré são grandiosos, *atravessadores de*

mundos e proliferadores de focos de autonomia. Destacam-se com grandiosidade e protagonismo na luta socioambiental atual.

Cap 1:

Imaginários sobre os indígenas, suas articulações com os paradigmas científicos e com as instituições do poder

I. Imaginário da Conquista e da Colônia:

Na ocasião dos primeiros encontros e da conquista do continente americano pelos europeus, deu-se um exercício de alteridade muito intenso, considerando que esses povos, em contato iminente, até então estiveram separados por milhares de anos de movimentos migratórios e pelo distanciamento geográfico continental que até então teria impedido o entrelaçamento de suas histórias, estiveram até então sem muitas possibilidades de troca e contato⁵. Para pensar a variação do imaginário sobre os povos indígenas, este tópico se propõe mencionar alguns eventos e processos históricos que estão relacionados com as primeiras imagens construídas sobre os povos indígenas. A narrativa destas imagens diz respeito num sentido genérico, ao período colonial e imperial. Uma das influências mais importantes para a composição desse imaginário foi a concepção religiosa, que estava em voga no Velho Mundo. Podem-se considerar também outras. Havia uma mentalidade pré-renascentista, revestida de certo misticismo, que fantasiava sobre as imagens dos confins do seu mundo. O Novo Mundo, misterioso e desconhecido, pegou de surpresa um velho continente que estendia sua hegemonia geopolítica, em meio a um contexto histórico em que as *epistemes*⁶ (Focault, 2008, pp.219) feudais, clericais e iminentemente renascentistas se entrelaçavam. A nova terra que se apresentava era desenhada inicialmente com a influência de noções religiosas, ora como um paraíso, a terra

⁵ Sem contar os relatos de outros navegantes que chegaram ao continente americano antes disso, mas que não há muitos estudos sobre as transformações que provocaram, e talvez não tiveram uma repercussão política tão ampla e massiva quanto a da conquista europeia. Existem teorias que defendem outras correntes migratórias anteriores, de vikings, chineses e polinésios, mas não é o objetivo problematizar isso aqui.

⁶ Como dito antecipadamente na introdução, uma *episteme* é, grosso modo, o conjunto de maneiras de pensar, uma concepção do mundo, posicionar-se intelectualmente e toda uma sorte de ideias do senso comum e de diferentes agentes que ao combinar-se constituem algo próximo ao *modo de pensar de uma época*, adquirindo o lugar de verdade e determinada pelos poderes da vez.

prometida, ora como a própria manifestação de algum inferno de origem incerta (Todorov, 1983), (Descola, 1999).

Colombo, o principal conquistador da América hispânica, embebido nas leituras de Marco Polo⁷, observava uma imagem exótica da paisagem e seus habitantes, tal qual suas fantasias sobre a Índia e a Ásia. Colocava-se como contemplador de uma natureza intransitiva, bela e exuberante. Todos estes eventos históricos que dizem respeito aos encontros dos principais conquistadores e às inúmeras expedições militares e de viajantes que se realizaram participaram da construção simbólica necessária para criar algum tipo de explicação para essas experiências. Resgata-se e entra em ação o estatuto de alteridade exótica (Descola, 1999), (ainda vigente, mesmo que com transformações) sobre os até então índios.

Outra condição para criar pontos de encontro e definir ainda que vagamente o rosto dessa alteridade, era preciso realizar uma conexão semiológica entre esses mundos, superar a dificuldade dos pontos incomensuráveis. O contraste entre esses mundos em encontro era muito intenso, isso gerou um vazio semiológico que de algum modo precisava ser preenchido. Devido a grande distância histórica e migratória desses povos mencionada anteriormente, existiam diferenças muito gritantes no espaço que habitavam, na forma de viver, na organização social, na língua, na paisagem. Era preciso construir um espaço semiológico onde algumas instâncias de entendimento entre esses dois mundos fossem possíveis. E não apenas condições de entendimento, mas representações sobre tudo e todos que faziam parte desse conjunto de relações. Era preciso criar uma estrutura semiótica sobre a qual seria erigida alguma conexão linguística e alguma construção simbólica. Sem uma conexão à nível da linguagem, pode-se dizer que boa parte das relações teriam ficado inviáveis. A isso se deve a necessidade de criar a dita conexão semiológica, a través dela muitas outras relações sociais poderiam caminhar.

O repentino *aparecimento* de um novo continente não estava previsto na totalidade do

⁷ Célebre viajante veneziano que trouxe descrições sobre suas viagens pela Ásia entre os séculos XIII e XIV, que resultaram num livro que inspirou muitas pessoas e ganhou uma fama importante no imaginário das pessoas que tinham sede de explorar o mundo e conhecer terras distantes.

mundo concebido até então pelos europeus. Sua irrupção gerou um estranhamento, cada um dos atores envolvidos encarregou-se de resgatar e/ou inventar uma narrativa para explicar a existência desse Mundo Novo, a partir da concepção de analogias e metáforas sobre o outro oriundas primeiramente da própria cosmovisão. As imagens desenhadas sobre os índios passaram pela influência de um eixo espacial, que consistia no resultado do deslumbramento dos viajantes europeus diante da exorbitância da paisagem. A princípio tudo foi visto como uma pintura plana de uma *natureza viva* e virgem, protagonista na definição daquela realidade.

A possibilidade de trazer uma precisão histórica para o movimento deste imaginário não é muito viável, porque ele se estende e se entrelaça sem necessariamente sofrer cortes e inícios abruptos. Até mesmo por que não existe consenso entre os historiadores. Aqui não se pretende trazer uma imagem contínua, mas apresentar, apenas alguns retratos.

As imagens sobre os índios estavam subordinadas e minimizadas, timidamente inseridas nessa paisagem exuberante. Sem qualquer textura cultural, seus habitantes foram aproximados à uma estranha animalidade, não teriam aptidões racionais e a existência da sua alma ainda era duvidosa; eles seriam tão planos quanto seu entorno, quase diluídos na aquarela de uma paisagem. A conexão dessa natureza com o divino, sem meio termo, seria prístina e paradisíaca ou assustadoramente demoníaca, manifestação do inferno na terra. A variação das categorias morais, bons ou maus, dava-se conforme a viabilidade potencial do projeto colonizador e sua adequação às segmentações populacionais necessárias para tal empreitada, isto é, de acordo com seu nível de submissão e obediência ao ordenamento do projeto colonial. Existe um fluxo recíproco entre a construção e transformação dessas imagens conforme a variação valorativa das mesmas e o contexto político circundante. Não havia, portanto, um denominador comum que fizesse uma distinção marcada entre os atributos inatos e artificiais⁸ dos índios, as articulações simbólicas teimavam nas cruezas de representações celestiais, da animalidade e monstruosidade. Entram em operação dois polos já insinuados, adjetivos bons de um lado: prístinos, harmônicos, dóceis, generosos. Alguns clérigos, seus *defensores*, ainda

⁸ Nesse contexto histórico sequer havia qualquer divisão conceitual entre atributos inatos e artificiais da humanidade

que com uma boa dose de paternalismo, chegaram a dizer que os índios eram, em última instância, os verdadeiros cristãos; outras perspectivas os colocavam como criaturas ferozes, vorazes, desobedientes e representações do lado mais podre da natureza.

A figura do índio atravessou vários lugares no imaginário europeu, e esse movimento estendeu-se à concepção espacial, a noção de mundo e as dimensões de suas fronteiras. O encontro apresentava-se como um acontecimento singular que colocava em cheque e superava a extensão do que fora até então a fronteira natural do mundo (Todorov, 1983).

Contudo, parafraseando Bartra neste parágrafo, a *selvageria* não tem como berço a ocasião da primeira chegada e conquista da América. Seria, antes disso, um mito, herdeiro de tempos antiquíssimos (“*fio mítico que atravessa milênios*”) que existe em oposição e em complementariedade à própria definição do que seria a civilização ocidental. Apresenta-se em diversas manifestações artísticas e na literatura. Como um fio que se tece juntamente à cultura ocidental, a sombra de cada passo do homem civilizado (Bartra, 1994). Afinal, todo povo precisa de um outro para contrastar-se e assim, ser.

“Alguns aspectos marginais de uma natureza temporária no mito do homem selvagem foram ironicamente salvos pelo imaginário da Renascença para definir o nascimento de um novo tipo de homem, não como a adoção do homem selvagem trágico da Grécia, incorporado no *homo sylvestris*, que cria um perfil de sentimentalismo amoroso e medieval. Desse modo, os atributos que poderiam se perder na escuridão de uma idade são recuperados por uma nova sensibilidade cultural e trançados em redes mediadoras que circunscrevem as fronteiras exteriores da civilização ao criar terras mitológicas povoadas por grupos marginais, bárbaros, inimigos, monstros, e, de fato, qualquer tipo de criatura selvagem que se torna uma representação, o símbolo dos danos genuínos que ameaçam o sistema ocidental” (Bartra, 1994).

Desse modo, observa-se um paradoxo, uma mistura entre uma *novidade* e a fertilidade de um imaginário cujas raízes remontam a tempos imemoráveis, uma mistura que define a própria origem de algumas civilizações - a oposição com a alteridade, a selvageria. Os pontos mais profundos de suas raízes habitam as tradições populares, transportou-se

pelas tradições orais e expandindo-se com maior amplitude no renascimento. Nota-se, assim, que *a noção de alteridade independe do conhecimento sobre o outro*, também existe previamente como mito que viria a se entrelaçar com as distintas *epistemes* que compunham esse encontro. A noção de selvageria é, portanto, uma mistura entre uma construção incipiente e um resgate profundo. Aliás, reduzir a alteridade ao imaginário europeu acaba por disfarçar o etnocentrismo e a dominação colonial, já que eles não eram os únicos construindo imagens a esse respeito e protagonizando relações. O selvagem pode ser visto como um mito polivalente e de natureza incomensurável que dá origem à noção interpretativa da origem da civilização ocidental que se opõe a seu berço primogênito, é um impulso muito forte no coração desse ocidente, uma herança de horror e fascinação com a selvageria e com si mesmos, uma bestialidade natural e uma civilidade bárbara da qual é preciso evitar e fugir, uma contradição. Por outro lado, a noção do nobre selvagem, o guardião de tesouros inestimáveis e segredos configura uma tentação e grande magnetismo. Para Bartra, *o mito do selvagem é a origem da contraposição entre natureza e cultura*. (Bartra, 1994)

Ainda que essas imagens não fossem homogêneas nem coerentes, pois transitavam nas ambiguidades da *animalidade*, a divindade e o inferno, partilhavam a ideia de que os habitantes do novo continente seriam a-sociais e carentes de instituições. Duvidava-se de que tivessem algum tipo de cultura ou convenção social, seriam criaturas de um mundo misterioso, se detinham alguma humanidade esta só seria reconhecida mais tarde, e numa condição atrofiada. Membros de uma natureza estranha, em vias de objetificação inventiva para servir a sua dominação. A natureza por si mesma, mantinha uma atmosfera vaga e incógnita, passava pela noção de uma força ou uma entidade embebida de brumas ocultas, mistérios a serem desvendados, um universo em grande parte desconhecido, que devia ser *compreendido* e dominado/domesticado. Aqui estamos nos deparando com algumas partes do imaginário que se construiu para criar as condições de uma expansão de domesticação da terra sem precedentes. Ao longo do tempo, esses imaginários e os modos de dominação foram se transformando, uns atualizando-se às condições em que o outro estivesse avançando.

Houve muita dificuldade na interpretação dos significados das relações entre essas

peessoas, para o olhar dos europeus eram estranhas, cheias de imprevisibilidade, mistério, malícia ou ingenuidade. O choque com os costumes indígenas foi grande, canibalismo, poligamia, nudez, guerras intertribais manifestavam-se como práticas sem qualquer equivalência com as do Velho Mundo, prevalecia a polaridade de bons e maus já descrita, juntamente a seus adjetivos correlatos (Descola, 1999). Diante do contraste e da radicalidade dessa alteridade exposta, resultou uma situação de encontro de duas histórias que não compartilhavam da mesma temporalidade, nem tinham a mesma noção de origem, eram como duas (ou mais) peças de quebra-cabeças diferentes que tentam encaixar-se, sem sucesso. Não seria possível promover algum encaixe dentro de um esquema linear, essas peças precisavam se deformar para gerar algum ponto de encontro. A passagem do tempo, o cotidiano, a percepção de presente e futuro, a noção de passado, os projetos coletivos para o futuro – se é que havia algum nesses termos, nada disso encontrava na alteridade um espelho ou algum equivalente. Era preciso uma alquimia poderosa para reunir os elementos do encontro dessa alteridade. Uma guerra não bastaria para gerar uma unidade entre poder político, território e população. Seria preciso uma conquista mais profunda, e a resolução dos vazios semiológicos que se agitavam em meio a imaginários férteis. Era preciso, inclusive, arquitetar um rearranjo das definições de humanos e não-humanos.

No próximo tópico vamos dar um grande salto no tempo, para narrar a transformação desse imaginário em relação com a emergência científica, sua articulação com as ciências humanas e a forma como a Antropologia o acolhe para logo acompanhar e pensar sobre um novo estatuto de humanidade universal. Demonstra-se também a clássica crítica à classificação evolucionista da humanidade que é projetada por uma ideologia colorida com todos os atributos da configuração geopolítica dominante dessa época. Mas depois, é a própria ciência, protagonista muito importante no processo de retirar os povos desses lugares classificatórios inferiorizados que não lhes cabe.

II. Articulação do imaginário colonial com a emergência científica:

Desde o início da conquista no séc XVI, houve viajantes que andaram pelo continente procurando fazer algum tipo de relato sistematizado sobre os lugares pelos quais passavam e sua gente. Notam-se também expressões da cosmografia, que procurava fazer registros gráficos do espaço, ainda de modo muito incipiente em relação à cartografia atual. A concepção e o registro da paisagem fora a porta de entrada para a compreensão do lugar e das pessoas. Mas é no final do século XVIII e início do XIX que se localizam expressões importantes do conhecimento criado pelos naturalistas, eles foram precursores da emergência científica. Seus relatos são muito diversos, mas uma de suas manifestações cria uma imagem do continente como uma manifestação degenerada e pobre da natureza. Considera-se uma geografia infernal, incompleta, em gestação, quente, húmida, cheia de desagradáveis insetos, espaço geologicamente inacabado, jovem e ausente de biodiversidade. Os animais, menores, mais fracos, sexualmente impotentes.

Devido à influência do naturalismo racista e eurocêntrico, a inserção dos indígenas na humanidade se deu inicialmente sob a condição de serem considerados **espécimes/raças degeneradas**, condição subalterna de teor biológico e evolutivo. O mistério, o descontrole, a ignorância e o enigma sobre o desconhecido justifica a invenção desse tipo de natureza, traduz na localização dos índios no lugar de resultado falho, atrofiado. Para os seguidores desse pensamento, os habitantes do continente eram uma extensão dessa noção da geografia e dos animais, humanos que regrediram na cadeia evolutiva, aproximando-se de alguma sorte de animalidade sub-humana, espécies que se degeneraram dos seus ancestrais do Velho Mundo.

As dúvidas genealógicas que mais tarde iriam se intrometer nos esforços de classificação eugênica da humanidade, durante o século XIX, já esboçavam seus atributos que conformavam os paradigmas sobre a própria natureza do continente Americano. Mas antes da ciência se conformar enquanto tal, suas atividades precursoras dialogavam com as atividades de entretenimento da época, haviam reuniões de curiosidades, até mesmo coleções para museus.

A *episteme* de teor religioso a respeito dos índios mencionada anteriormente, e sua oscilação entre a pureza e a bestialidade não desaparece plenamente, mas serve de contexto para novas articulações simbólicas, transforma-se e entrelaça-se com as noções incipientes da ciência emergente, e mantêm-se o teor de inferioridade da imagem dos povos indígenas, de todos os povos colonizados, ainda que explicado por ideologias pseudo-científicas da época descritas logo acima. A crise de identidade no humanismo e na consciência europeia procura outras referências longínquas para reconstruir-se, procura-se um denominador comum e as diferenças entre a humanidade civilizada e aquela em *estado natural*. É o tempo da história natural.

É no contexto do surgimento das ciências humanas, e entre elas a antropologia, no final do século XVIII e o XIX que passa a existir a **humanidade** enquanto sujeito histórico (Foucault, 2000, pp.425) global. Antes disso estava em vias de *invenção* (Wagner, 2010). Na extensão da humanidade europeia com à dos indígenas, apresentava-se uma *novidade* cuja essência incerta e misteriosa aguça a ativa imaginação de seus *descobridores*. (Todorov, 1983). É frequente o imaginário que define o rosto do Outro (selvagem ou bárbaro) como oposição ao ocidente e como um reflexo distorcido de populações colonizadas, vistas sob a ótica racista e exótica de seus dominadores.

É na ocasião da fabricação de uma humanidade universal que as raízes do surgimento da antropologia como ciência ocorre, durante o século XIX. Andréa Lobo, numa aula de Introdução à Antropologia, afirmou que neste período aparecem sinais para o delineamento de alguma humanidade, ainda que torpe, ou maravilhosa, podendo ocupar posição de sujeito, ou objeto; observante, observado, composto de um organismo, parte de um modo de produção, praticante de alguma linguagem. Considera-se a humanidade em múltiplas dimensões, biológica (vida), econômica (trabalha), psicológica (pensa), linguística (fala), fenômenos esses que passam a considerar-se interdependentes. Passa a considerar-se a linguagem como fenômeno posterior ao ser humano. Promove-se um saber empírico positivo, mais tarde um método indutivo de observação e análise, um distanciamento da teologia (que não desaparece totalmente), procura-se estudar a natureza de todas as manifestações da vida humana. Ainda não havia distinção entre o

saber científico do filosófico, este último passou a *iluminar* as narrativas sobre os selvagens.

Para as ciências humanas incipientes, e para os mais entusiastas, embora ainda vissem os índios como membros de um mundo a-social, podiam colocá-los como interessante objeto de estudo, especulando sobre suas reações em relação às *limitações* ambientais (que na verdade era um mundo incompreendido e temido pelos europeus, para os nativos talvez não houvessem essas mesmas limitações). Foram classificados de acordo com um esquema histórico linear, ideológico, evolutivo e hierárquico. Ao longo da história seus atributos inferiorizantes vão ganhando outras nuances adjetivas, conforme as definições da hegemonia dos poderes coloniais.

“Antes do fim do século XVIII, o homem não existia. Não mais que a potência da vida, a fecundidade do trabalho ou a espessura histórica da linguagem. É uma criatura muito recente que o demiurgo do saber fabricou com suas mãos a menos de 200 anos: mas ele envelheceu tão depressa que facilmente se imaginou que ele esperara na sombra, durante milênios, o momento de iluminação em que seria enfim conhecido.” (Focault, 2010, pp.425)

Nessa mesma perspectiva classificatória hierárquica, os povos dos Andes e da Mesoamérica ocuparam lugar privilegiado, em vista de sua notável arquitetura, urbanismo e metalurgia; pois esse tipo de tecnologia era considerada sinal de superioridade e progresso histórico. Mas os povos da floresta tropical não foram resgatados, continuaram ocupando uma posição marginal, submetidos a uma condição de desenvolvimento embrionário que só não foi pior que à dos caçadores-coletores do cerrado e da patagônia, que por sua vez foram literalmente marginais, em relação a todos os demais. Ao ter sua organização política incompreendida, a sua liderança foi tachada de *amorfa*. Talvez essa suposta falta de forma poderia resultar de uma dificuldade em perceber suas verdadeiras formas. Com a emergência da antropologia física, os diferentes povos do mundo seriam categorizados como representantes vivos de diferentes graus de uma linhagem evolucionista. Os homens brancos e suas particularidades sociais, políticas e históricas encabeçavam a hierarquia que se estendia ao parâmetro naturalizante tido

como referência para comparar todos os outros povos. Os demais povos seriam reminiscências congeladas de seu passado evolutivo, localizados em estágio primitivo.

É na segunda metade do século XX que esse paradigma apresenta os primeiros sinais de colapso. O antropólogo físico Gould (1984), na sua obra *La falsa medida del hombre* é um dos que faz uma desconstrução científica de grande parte dos argumentos racistas que reinavam na antropologia física. Acreditava-se que existia uma relação entre inteligência, determinados atributos culturais e o tamanho do cérebro. Gould demonstra que esse argumento é inválido porque desconsidera o contexto e outras variáveis que, sendo levadas em consideração, derrubam toda essa hierarquia. Assinalou que as bases da história do determinismo biológico não possuem legitimidade científica nem ética, pois apoiavam-se na falaciosa noção da inteligência como entidade singular, quantificável, unitária, geneticamente fixada, linearmente classificável, inata e pouco alterável. Nessa noção projetou-se uma hierarquia ideológica de raça, classe, sexo e etnia, associada a uma escala de méritos que classifica as pessoas de acordo com princípios racistas (assumidamente ou não), patriarcais, elitistas, eurocêtricas, atribuindo uma explicação biológica que naturaliza as causas de tal hierarquia como resultado da projeção de um preconceito social etnocêntrico.

Mesmo nas primeiras iniciativas taxonômicas, até a contemporaneidade:

“[A humanidade] não se separam por meio de espécies, mas pela organização de suas experiências, por sua história e pelo modo com que classificam suas realidades internas e externas. “ (Damatta, 1981)

Os desafios que a ciência enfrenta, para pensar além das projeções de sistemas sociais hierárquicos e de opressão, estão longe de acabar. Nesse sentido, o anarquismo pode ser um grande aliado da antropologia. Iconoclasta por excelência, entende que é possível e necessário pensar para além das lógicas hierárquicas, que estão longe de ser uma constante universal. Não demonstra qualquer tipo de pudicícia ao assumir seu compromisso ético, que pode estar associado ao exercício da ciência, e é bom que esteja. O desmonte dos arranjos geopolíticos que atualizam as lógicas da colonização com sua

respectiva desnaturalização, é uma prática e um pensamento habitual do anarquismo, com isso pode ser um aliado importante para que a antropologia rompa com sua tradição colonialista.

No próximo tópico vamos dar outro grande salto para fazer uma tentativa de esboço, da relação das imagens e processos analisados previamente com o arranjo de dispositivos de poder em relação à categorização de suas populações com seus respectivos processos de territorialização, das formas de governo mais recentes e a emergência do Estado. É uma tentativa de fazer um exercício de reflexão sobre o poder, o Estado e a terra.

III. Emergência do Estado e da Política indigenista: fundação do mito do contrato social e articulação dos imaginários sobre os indígenas com o poder

Os europeus estavam acostumados com uma configuração espacial de seus territórios enquanto objetos conquistados pela guerra, conformados por fronteiras policiadas, liderados por linhagens hereditárias detentoras de autoridade política e religiosa. Direccionavam suas populações estratificadas hierarquicamente para o serviço da domesticação da terra. O espaço que faz sentido e contribui para esse projeto europeu de dominação é aquele que desenha uma paisagem que cria uma distinção entre natureza e cultura, espécies cultivadas e silvestres, destinadas à condição de propriedade, riquezas e mercadorias. Criaram uma articulação que deu vida a uma rede de diversos elementos, diversas *invenções* materializadas na forma de modos de produção, dispositivos institucionais, constructos simbólicos, artefatos, tecnologias, cidades. Toda uma parafernália mais ou menos articulada é um corpo objetificado e objetificante que estendeu territorialmente seus tentáculos como controles que usam e são usados pelas pessoas.

Desde o momento da conquista até a emergência do Estado, existe muita história, que não cabe detalhar aqui. Mas, para ilustrar um argumento, uma comparação entre diferentes modos de dominação, faço um contraste entre o que foram os reinados e os impérios, os dispositivos desenvolvidos com o Estado. Embora não haja consenso entre os historiadores, a emergência do Estado pode ser indicada como tendo início no séc. XIX. Mas agora vamos narrar alguns aspectos do que ocorreu antes. Quando os reinados estavam perdendo a legitimidade de sua autoridade na europa, a concentração do poder dispersava-se em disputa com novos estamentos e mais tarde, classes emergentes. O laço entre governantes e governados ficou cada vez mais tênue, era preciso criar algo atualizado para reforçá-lo. O poder precisa de uma conexão com o espaço que domina que o legitime. A justificativa religiosa que revestia às autoridades esteve em queda, essa conexão estava se perdendo, o poder estava passando por um processo de secularização. Esse processo repercutiu no Brasil, que construiu um Estado subalterno no contexto geopolítico global. Nesse processo é preciso, como dito anteriormente, recriar essa conexão semiológica, re-

definir um esquema de nós/outros, localizar o inimigo público, o perigo, o subalterno; assim como criar uma arte que permita manipular as relações de força que vão permitir manter a autoridade política sobre o território. As teorias da *arte de governar* visam instituir uma continuidade ascendente (família, patrimônio dos governantes) e descendente (polícia - guerra de conquista) entre as múltiplas formas de governo que se apresentam, e destas com a colonização (Foucault, 2008).

O mundo se transformou num espaço, que tinha que ter todas suas formas de vida e espaços devidamente classificados, sob uma ótica hierárquica que se perguntava sobre a função dos seres, das coisas, das instituições. Os povos indígenas não cabiam nessas classificações, nem nas noções de unidade, totalidade. Procurava-se individualizá-los numa identidade que fosse cognoscível pelas pressuposições do olhar colonizador, estava em vias de modernizar sua dominação. A realidade desses povos não cabia nessa unidade individualizante e objetificada, seus movimentos talvez estivessem mais voltados à tendência de criar diferenças e multiplicidades (Viveiros de Castro, 2015); muitos recusavam-se bravamente a ser individualizados pelos poderes disciplinares e pelas exigências da soberania governamental. Outro passo foi o planejamento de alguns processos para direcionar os povos indígenas a novos lugares (territoriais e simbólicos) apreensíveis e, mais do que isso, *úteis* para a nova sociedade que estava se gestando. Uma união mais coesa das diferentes temporalidades entre continentes deu-se a partir do século XIX, juntamente a uma atividade bandeirante mais agressiva.

Além da invenção de uma articulação simbólica no discurso científico que projetou as *epistemes* europeias nos nativos, nota-se outra articulação desse mesmo contexto com outro político, que se estendeu institucionalmente mediante a **invenção de convenções** (Wagner, 2010) com a emergência e expansão do Estado em vias de dominação dos povos nativos, com suas respectivas categorias. A ampliação da dialética entre cultura e natureza inclui a esfera institucional em expansão, na divisão de sujeitos e objetos, governantes e governados, patrões e trabalhadores. A divisão do imaginário sobre raça é mais complexa, cheia de nuances, mesmo assim, a sociedade foi dividida entre aqueles passíveis de sofrer racismo e os que não. Essas categorias e dispositivos de poder mais tarde iriam conformar seu imaginário nacional (Anderson, 2008). Ainda que a *arte de governar* e a razão de

Estado não estivessem consolidadas na Europa nos dois séculos depois da descoberta, suas bases estavam se desenvolvendo e seus governantes dirigiam seus esforços na disposição e administração do que passaram a considerar como *coisas* nos seus territórios em expansão, pretendiam organizar o problema de circulação entre o campo e a cidade, assim como da metrópole à colônia. O continente passa por importantes processos de transformação em sua configuração geopolítica.

A conquista do que estava se transformando num país foi um longo processo que envolveu muitas guerras. Estes fatos dizem respeito a eventos que ocorreram num longo período de tempo, mas são mencionados para dizer que constituem um tipo de violência que criou raízes profundas na sociedade. Houveram expedições de extermínio, comissões de conformação de fronteiras que deslocaram e exterminaram populações inteiras, correrias para recrutar indígenas para engrossar as fileiras dos exércitos, servir de escravos na exploração da seringa, no garimpo, ambos muitas vezes organizados no sistema do aviamento. Contudo, a aniquilação absoluta dos índios não era propriamente o objetivo, eles seriam incorporados, (des)territorializados e (re)territorializados de diferentes formas. O sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000), ao falar sobre a forma como o capitalismo organiza o trabalho na América Latina, afirma que as formas de trabalho mais arcaicas não são abolidas inteiramente, essas formas são articuladas juntamente com outras formas, como a servidão, o aviamento e o trabalho assalariado para servir à acumulação de capital mercantil que permitiu o surgimento e desenvolvimento do capitalismo. De maneira similar a combinação de *epistemes*, que dão sentido a essas experiências e se articulam com os modos de governo e dispositivos de poder.

Nota-se assim, que a transformação dos sistemas econômicos e produtivos na Europa e na América não foram homogêneos nem simultâneos, diante da transformação dos paradigmas de governo, articulavam-se os modos mais antigos e sobreviventes com aqueles em gestação. Essa articulação alimentava a colônia e a metrópole. A globalização é um fenômeno que articula as sociedades, os modos de produção representativos a vários momentos históricos sem extinguir os mais arcaicos. Tampouco elimina inteiramente as dinâmicas de subsistência que encontra em seu caminho, elas podem ser incorporadas, por vários motivos, entre eles contribuir para o esforço inventivo para localizar os outros,

seus espaços e seu modo de vida em suas categorias ontológicas, epistemológicas, identitárias e de humanidade, a partir da relação que for estabelecida. A colonização e o capitalismo incipiente também geraram a seu modo uma bricolagem, que nada mais é do que uma nova colagem, que traz uma nova imagem, a partir do recorte e recombinação de elementos prévios.

A expansão demográfica do séc XVII, a abundância monetária, o aumento da população agrícola e a consequente emergência da população como uma entidade isolável são processos que não podem ser desvinculados da colonização do continente Americano. Inclusive porque essa abundância monetária é o resultado do saqueio das metrópoles às colônias. Com a racionalização do Estado e o projeto de formação e imaginação da nação vinculam-se os poderes à *funcionalidade* de seguir alguma sorte de *utilidade pública* ou *bem-comum* (Foucault, 2008). Embora a violência fundadora da conformação territorial seja um fato e seus efeitos não deixem de ecoar por meio de diversas continuidades e conflitos, segue uma etapa de conduziria a população a um estado formal de paz, ainda que falacioso.

Cria-se um conjunto de dispositivos legais para organizar o comportamento do Estado e seus *cidadãos*, que devem ser submissos e obedientes. Promovem-se estratégias que permitam abdicar da força fundadora, deixar implícita uma força potencial, e dispôr das **coisas** taticamente para obter determinados fins. O monopólio legítimo da violência se concentra nas mãos do Estado, mas deve ser ainda aplicada com o velho conselho dado aos soberanos, evitar a força com sabedoria e diligência, garantir o *bem comum*, fundar um mito de contrato social (Foucault, 2008). Nessa brecha simbólica, começa a brotar a política indigenista e suas instituições exclusivas. As relações começam a se transformar na medida em que as instituições adquirem a missão de dispor de suas *coisas*, incluindo as populações, ao longo do território para adequar-se a um modelo habitacional e produtivo.

Estagiando na Funai no setor de índios isolados e de recente contato CGIIRC, tive acesso a textos e documentos cujos autores escapam a minha memória, mas em diferentes escritos encontrei que, as circunstâncias do contato desde o início, até pouco tempo atrás,

guardam alguns elementos em comum. Ainda que cada caso tenha suas particularidades e contato tenha sido feito sob instituições e momentos históricos diferentes, excluindo outras formas mais violentas, o contato indigenista em numerosos casos foi acompanhado por 3 estratégias. 1) Disponibilização/troca de presentes/mercadorias 2) Serviços Médicos 3) Evangelização. Estes eixos fizeram parte da história do contato antes da criação de instituições indigenistas e continuou em conjunto ou paralelamente por um bom tempo, até hoje. A oferta de presentes é uma estratégia clássica de contato. Muitos povos recusaram o contato por muitos motivos, não foi apenas por insubmissão, um motivo importante era o medo de adquirir doenças. Muitos povos fizeram contato visando o acesso a mercadorias e serviços médicos, quando estavam sofrendo epidemias mortais. Este é o caso de muitos povos, entre eles os Mebengokré.

Uma das condições que permitiram o estabelecimento de relações mais duradouras foram aquelas que não se limitaram a projetar as categorias europeias sobre os índios, mas as que partiram da invenção de práticas de relações inter-étnicas que tivessem algum sentido de humanidade para os índios, uma das mais importantes é o esquema de reciprocidade através de troca de mercadorias. Em grande parte dos casos essa troca exigiu que os índios se submetessem a um processo de evangelização e trabalho agrícola (no caso do SPILTN, especificado mais adiante).

Com o tempo e ainda com algumas continuidades e atualizações dos paradigmas que inferiorizam a condição de humanidade dos povos indígenas, o imaginário acadêmico e indigenista foi se transformando, sua *selvageria* é traduzida como *atraso histórico*, deficiência tecnológica, precisando ainda de orientação, não só para o destino da sua alma, mas para a sua organização social. Sua menoridade se define a partir da necessidade de atualizar e aperfeiçoar a territorialidade do Estado e a organização espacial da população, processo que tem como início a delimitação do espaço, uma repartição espacial. A disciplina e a individualização de multiplicidades se atualizam com a inserção dos indígenas no sistema educacional/missionário. Quando não são alvo de repressão, por arredios, são objeto de políticas públicas disciplinadoras. Este argumento diz respeito às ideias que deram sustentação à origem da tutela sobre os indígenas e os processos territoriais pelos que passaram posteriormente.

O surgimento e institucionalização da política indigenista são processos que se vinculam a esse imaginário de incapacidade civil dos índios e responsabilidade social/dominação por parte de um poder superior. Embora a noção de *contrato social* seja em grande medida uma falácia, mais ainda do que a ideia de uma *nação livre*, essa noção ainda habita o imaginário da nação brasileira e pode-se dizer que tem sido um dos discursos que circunscrevem o processo de pacificação dos índios. As expedições militares são organizadas por membros especializados, formados na ideologia positivista para, pacificar, atrair e civilizar os índios, convidá-los a abandonar o *estado de natureza* e integrar-se à nação como trabalhadores agrícolas, tornar-se economicamente produtivos (Souza Lima, 1995).

Chegando no século XX. Se a *governamentalização* do Estado foi o que permitiu que ele sobrevivesse, a ampliação da cidadania para outros segmentos populacionais e o desenvolvimento de políticas públicas específicas para essas minorias também. A tomada do espaço, estabelecimento de fronteiras, o controle e a operação de dispositivos de segurança não são mais suficientes para manter o jogo de forças das estruturas de poder, é preciso reconhecer direitos e obrigações que o Estado tem com a população, uma *responsabilidade social*.

O SPILTN, *Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais*, vinculado ao Ministério da Agricultura, criado em 1910, tinha como objetivo, *pacificar, atrair, civilizar e proteger* os índios. Em 1918, muda-se o nome para SPI. Contexto em que as continuidades das lógicas colonizadoras ganha novos procedimentos de negociação entre nações e observa-se uma re-invenção do colonialismo interno. A dominação política dos povos nativos ganha novos métodos, desta vez sob um paradigma pre-administrativo, num campo ambíguo onde convivem discursos das trajetórias de bandeirantes heroicos encarregados da proteção aos povos, mas com desastrosas ações militares e medidas de (des)territorialização e segregação espacial e populacional. A nova conformação coloca os índios como objeto de um *poder tutelar*. As controvérsias dessa *fraternidade*, ambigualmente vinculadas à guerra de conquista, são estudadas por Souza Lima (1995).

Com o fim do *Serviço de Proteção aos Índios* - SPI (instituição posterior ao SPLINT), funda-se a Funai, criada para funcionar de acordo com as diretrizes do indigenismo interamericano, que são o resultado de um Congresso no México em 1940, que estabeleceu um tratado internacional que faz com que os indígenas sejam reconhecidos como detentores de direitos e merecedores de proteção governamental. O Estado fica obrigado a prestar assistência e assumir essa responsabilidade social que adquire um caráter público. O encontro rendeu outras questões relacionadas a direitos e políticas públicas. Por muito tempo as políticas estiveram voltadas para assimilar social e economicamente os indígenas à nação brasileira, adequá-los ao sistema vigente. É só depois que o direito a uma cultura própria e particular foi reconhecido.

Apesar da tentativa de desconstruir o paradigma da assimilação nacional, esses dispositivos continuaram operando, sofrendo diversas atualizações, ganham novas roupagens e marcos legais. Ainda que os atuais indígenas fossem incorporados simbolicamente ao conjunto da humanidade, prevalecia uma projeção sobre eles de *incapacidade civil*, que sustentou a ideia de que estes povos deveriam permanecer sob a tutela do Estado. A prevalência do Estado comandado por uma oligarquia econômica, como entidades exteriores com *legitimidade* para centralizar decisões e definir políticas públicas está longe de acabar. Esse reconhecimento formal de direitos e o estabelecimento de políticas públicas vive em conflito com os interesses em muitos sentidos opostos da oligarquia econômica, que são a principal fonte de influência nas tomadas de decisão política na maior parte das instâncias das instituições do Estado.

Na medida em que direitos que se relacionam com uma acentuação da autonomia dos povos indígenas foram reconhecidos formalmente, a ideia da assimilação passou a ser indesejável e mal vista. Aos poucos, foi sendo construído um reconhecimento jurídico que afirma que os povos indígenas possuem seus próprios modos de vida, costumes, instituições, políticas, uma cultura. Foi um movimento de afirmação de presenças. A política indigenista teve outro giro na ocasião da re-estruturação da Funai.

A retirada formal da tutela com o processo de re-estruturação da Funai em 2009 levou a polêmicas entre o antigo e o *novo* indigenismo, entre os velhos e jovens servidores do

órgão. Entre o dilema de um órgão que é herdeiro de uma tradição militarista (sertanistas desterritorializaram os índios para abrir caminho ao progresso) com a missão de exercer com exclusividade as políticas públicas indigenistas, que até então foram feitas sob o tom do paternalismo, e do assistencialismo, com a chegada de um novo corpo de funcionários que trazem um paradigma de administração, gestão, e eficiência mais próximos de uma áurea *neoliberal*, mas não no sentido de política econômica, é mais no sentido de uma realização profissional mais administrativa, dinâmica e competitiva que um contexto neoliberal mais amplo pode despertar nas pessoas, chegavam para produzir resultados.

A conjuntura contemporânea e as equações das relações de poder entre a Funai e as demais instâncias governamentais e do poderio econômico que interferem em sua atuação, não permitem mais a continuidade dessa relação assistencialista e paternalista, (outros poderes estatais estão minando seu caminho, reduzindo o seu orçamento e sucateando as circunstâncias da atuação do órgão), tampouco é possível ainda a realização de uma política indigenista que promova efetivamente alguma autonomia (um ideal sem raízes históricas para colocar-se em prática), restando-lhe cambalear no limbo de uma transformação histórica que ameaça esquartejar a floresta com estradas para o transporte de mercadorias para o mercado asiático, destinar as Terras Indígenas e demais Áreas Protegidas a alguma atividade produtiva insustentável, mercantilizar as riquezas do meio ambiente, construir grandes empreendimentos, hidrelétricas, garimpos, para aumentar e acelerar a produção e seguir o velho e pútrido sonho do Velho Mundo agonizante, totalizar territorialmente a domesticação da terra.

Impor um propósito capitalista a toda essa suposta *terra nullius*, sem deixar nenhum suposto vazio demográfico, que como veremos, de vazio não tem nada. Se antes a fronteira natural do mundo fora algum ponto do oceano prévio à presença de monstros terríveis, mais recentemente a fronteira da expansão urbana, industrial e capitalista passa a ser o que divide o país, o *algo*, com o *nada*, adiante. O capitalismo industrial é o monstro que está engolindo a terra. A primeira vez que fui visitar os Mebengokré, cheguei ao aeroporto de Marabá, aguardando um ônibus que me levaria à Tucumã, um senhor se aproximou para conversar com a gente e começou sua fala dizendo: Aqui acaba o Brasil...

Há incertezas quanto ao futuro da política indigenista, os indígenas continuam subalternos e excluídos da tomada de decisões importantes. Ironicamente, a autonomia, um dos objetivos primordiais da reestruturação da Funai e da luta do movimento indígena, é interpretada perversamente pelos antagonistas dos direitos indígenas como uma brecha, um pretexto para retirar serviços públicos básicos, como se a autonomia indígena consistisse em que os povos vivessem de modo independente, sem que o Estado tivesse que cumprir com nenhuma de suas obrigações, fazer valer seus direitos, que dizem respeito, entre outras coisas, justamente à prestação desses serviços - proteção territorial, saúde, educação, apoio à atividades produtivas, etc. A exclusividade das políticas públicas voltadas à populações indígenas passam a ser disputadas e/ou compartilhadas com entidades cidadãos do terceiro setor, cujos desdobramentos abrem um leque de novas relações e trazem um novo paradigma de **gestão** e governança cidadã.

As mudanças institucionais ao longo da história guardam grandes contradições e ambiguidades. Nunca se tratou nem se trata de um fluxo de dominação plena sobre objetos absolutamente passivos. Existe uma tensão em constante movimento. A bagagem institucional é particularizada no desdobramento das relações de poder que produzem assimetrias, e as situações particulares que influenciam a reivindicação de direitos se convencionam no seu reconhecimento.

Embora na prática as decisões políticas importantes no Brasil ainda estejam nas mãos de sua oligarquia, os novos parâmetros legais nacionais e internacionais para as populações indígenas representam alguma sorte de contrapeso que pode promover decisões políticas favoráveis aos povos indígenas. Reconhece-se que os povos indígenas possuem modos de organização próprios, crenças, costumes, tradições, anseios, planos de vida, maneiras de ocupar o espaço. Propõe-se que o Estado trabalhe para amenizar os resultados nefastos das suas próprias contradições. Garante-se o direito de autonomia para as populações indígenas, mas sua subordinação aos poderes do Estado prevalece, têm direito à posse da terra, mas a propriedade é da União. A Funai concentra as decisões sobre sua demarcação, mas a homologação deve passar pelo Ministério da Justiça e finalmente confirmado pela presidência do país. Os índios devem ser consultados sobre tudo que afeta suas vidas e terras, mas esse direito não impede de projetos contrários à sua vontade se implementem

em suas terras, muitas vezes de modo brutal. As riquezas naturais são para usufruto dos índios, mas a exploração de recursos hídricos e minerais é exclusivo da União (que depende de alianças com o mundo privado), que poderá apoderar-se deles em caso de *interesse nacional* (que é também um conceito vago, muitas vezes utilizado pelas empreiteiras, ao afirmar que seus interesses privados são sinônimos do interesse nacional).

Em suma, uma ampla variedade de direitos é reconhecida pelo Estado, mas os interesses econômicos de grupos majoritários falam mais alto, detêm o poder de controlar suas decisões e dar a palavra final em muitos casos. Nota-se uma contradição insolúvel entre o funcionamento da máquina territorial do Estado, a garantia dos direitos reconhecidos para as populações indígenas e seus modos próprios de viver. Embora o Estado não seja uma entidade homogênea e monolítica, e o poder não seja algo que possa ser possuído absolutamente (ele existe de modo relacional e se movimenta, varia e vasculariza em redes), suas forças de certa forma confluem para favorecer o desenvolvimento econômico transnacional, mesmo que atrole os indígenas e suas terras, considerados obstáculos ao desenvolvimento.

Desdobra-se um *equivoco*⁹ em que esses singulares modos dos índios seriam apenas diferenças culturais manipuláveis (que não precisam ser levadas a sério) diante de uma realidade última e natureza definida sob os parâmetros ocidentais da razão de Estado e do *uninaturalismo* e *multiculturalismo*. O que se pretende fazer aqui não é, de longe, fazer uma síntese ou uma apresentação integral sobre a vasta discussão do perspectivismo ameríndio. O que se quer é, apenas, indicar que nas relações políticas entre as instituições

⁹ Não foi a través do Eduardo Viveiros de Castro que conheci o conceito de *equivoco*, foi no resgate que o Eduardo Bolívar Urreta faz dele em sua tese sobre os Mebengokré. A minha tradução do trecho que ele traz é a seguinte: “A questão não é descobrir quem está errado, e muito menos quem está enganando quem. Um equivoco não é um erro, nem uma enganação. Em vez disso, é a própria fundação da relação o que está implicado, e trata-se sempre de uma relação com uma exterioridade. Um erro ou um engano só pode ser determinado como tal a partir de um jogo dentro de uma língua, enquanto o equivoco é o que se desdobra no intervalo entre duas línguas diferentes. Erros e enganos supõem premissas que já estão constituídas – e constituídas enquanto homogêneas – já o equivoco não só supõe a heterogeneidade da premissa em questão, mas as pressupõe tanto como heterogêneas como premissas. Um equivoco determina as premissas antes do que é determinado por elas. Consequentemente, equívocos não pertencem ao mundo dialético de contradições, já que sua síntese é disjuntiva e infinita. Um equivoco é indissolúvel, ou então, recursivo: tomando-o por objeto determina outro equivoco ‘superior’, e assim ao infinito.”

do Estado e os indígenas, suas premissas não são levadas a sério, enquanto tal, não se consideram como uma realidade, nem como o que deveria ser o fundamento da criatividade política e suas crias. Suas premissas são meros acessórios, facilmente intercambiáveis ou relevados, ao considerar que a verdadeira realidade e pano de fundo de todo poder é a premissa da universalidade dos sujeitos detentores de direitos e cidadãos de um modelo dado. Mas a luta deles pode ser para que seus próprios modelos tenham espaço. Sobre isto, resgato uma boa questão que Bolívar (2014) traz de Marisol de la Cadena:

“Es que los políticos indígenas serían tan ingenuos o altruistas como para estar luchando únicamente hasta el límite de los derechos que les han sido asignados por una constitución que no es la suya, que no les permite una oportunidad a su no modernidad? (De la Cadena 2008:150)”

Um equívoco é supor que há um contrato social onde nunca houve e dificilmente haverá tão cedo.

IV. Transformações no paradigma acadêmico e ponto de vista nativo:

Voltando um pouco, no século XX, o trabalho de Steward, *Handbook of South American Indians*, ainda retrata a Amazônia como um território “*hostil à civilização, de ocupação recente, demograficamente rarefeito, sociologicamente rudimentar e culturalmente tributário das áreas mais avançadas.*” (Viveiros de Castro, 2013). Os atributos que os índios detinham eram reconhecidos em contraste com aquilo que presumivelmente **careciam** em relação aos europeus, se suas instituições não existiam ou eram invisíveis, só poderiam estar sujeitos aos desígnios de uma natureza misteriosa que os governava. “*A ‘tribo’ típica da floresta tropical era uma pequena constelação de aldeias autônomas, igualitárias, limitadas em suas dimensões e estabilidade por uma tecnologia simples e pelo ambiente improdutivo, incapazes, portanto, de gerar o excedente indispensável à emergência da especialização econômica, da estratificação social e da centralização política presentes em outras áreas do continente*” (Viveiros de Castro, 2013). Ainda, de acordo com a fala de Luis Cayón em sala de aula, esta última citação diz respeito a uma imagem que fala mais do presente etnográfico, isto é, um período entre a década de 40 do século XX até 20 anos atrás, do que a ao passado mais distante. Mas isso tampouco significa que não tenham existido povos organizados de modo semelhante a esse e poderiam ser descritos de outras maneiras mais interessantes e menos pejorativas.

Com o tempo e ainda com algumas continuidades e atualizações dos paradigmas que inferiorizam a condição de humanidade dos povos indígenas, os estudos foram se transformando, diversificando e aos poucos contribuindo para elevar sua posição e seu mérito. Deixam de ser habitantes de *terra nullius*, uma *terra de ninguém*. Aos poucos os estudos avançaram rumo ao reconhecimento de que “*a fisionomia atual da floresta amazônica é em parte resultado de vários milênios de ocupação humana, que a transformaram profundamente; produzida pelos ameríndios ao cabo de uma longa*

elaboração cultural, essa natureza só é virgem na imaginação ocidental” (Descola, 1999).

Nas terras baixas da América do Sul, para os indígenas, o estatuto de humanidade dos brancos também foi duvidoso, ou teve que passar por um processo **inventivo** de criação de **metáforas** e **analogias** para conferir sentido à experiência da conquista, e explicar a perspectiva que os colonizadores deveriam ter sobre eles para justificar os seus atos.

Do ponto de vista indígena também foi preciso **inventar** uma articulação simbólica que conferisse sentido aos eventos da conquista, mas sobre isso o que se sabe é muito menos. A possibilidade de dissecar o pensamento indígena, separado de quaisquer influências, a meu ver é um propósito que beira a impossibilidade. Não se trata de procurar uma pureza que não existe, qualquer pensamento é fruto de suas *contaminações*, e nós dependemos de registros escritos, mas é de grande relevância levantar a questão e procurar entender o que eles estavam pensando. A chegada dos europeus e sua trajetória colonial não foi uma surpresa para todos. Os brancos trouxeram elementos prévios (seus mitos milenares sobre selvageria) para construir suas imagens sobre os índios, e estes fizeram o mesmo a seu modo, corroborando suas profecias. Nas profecias dos astecas, de acordo com os cronistas da época, a chegada dos brancos estava prevista, o desastre subsequente, pré-determinado. As tropas de Cortés aliaram-se com os povos da costa que até então estavam dominados pelo Império Asteca, e sua chegada à capital não enfrentou resistência, ainda que estivessem em minoria numérica. Monteczuma permaneceu em silêncio, entregue a seu destino, sem dar-se a chance de **diferenciação**, o desmoronamento do Império profetizava-se inevitável (Todorov, 1983).

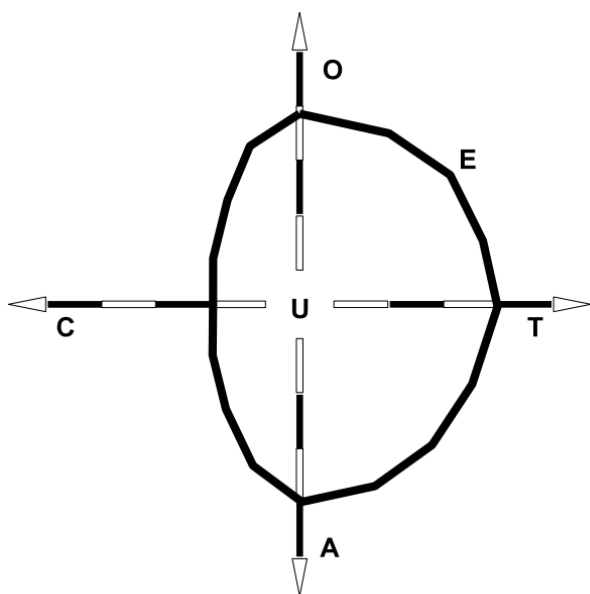
A discussão sobre a perspectiva nativa é extensa, profunda, difícil, sinuosa e exaustiva. Certamente não é possível, nem é o propósito esgotá-la por aqui. Ainda, a sua magnitude e importância nos induz a convidá-la. De acordo com Viveiros de Castro (2015) para além dos detalhes das inúmeras ramificações deste princípio, os povos indígenas das terras baixas concebem o universo como um mundo essencialmente subjetivo e social, isso não seria exclusividade da humanidade, ou melhor, a humanidade não seria exclusiva à nossa *espécie*. A substância originária e primordial, a partir da qual tudo que existe é feito, é a

humanidade, a personificação, a intencionalidade. O mundo está repleto de sujeitos que ocupam diferentes posições e pontos de vista, usualmente referentes à relação entre eles, predador ou presa. Não existe algo como uma natureza inerte ou tal como a concepção biológica, o que há são *multinaturezas*. A unidade concebida é espiritual, particularizada nas diferentes naturezas e formas das pessoas. A realidade é múltipla e depende da posição do ponto de vista do ser que vive, que pode vestir ou estar revestido de um corpo de ser humano ou animal, mas em última instância será uma intencionalidade, “uma subjetividade formalmente idêntica à consciência humana” (Viveiros de Castro, 2013). Viveiros de Castro resgata uma passagem de Lévi-Strauss, que afirma que enquanto os espanhóis investigavam os índios para saber se eram humanos, os índios deixavam cadáveres de brancos na água para observar se seus corpos estavam sujeitos à putrefação. Se os ameríndios duvidaram da humanidade dos europeus, não foi por considerá-los animais. Sua condição de humanidade não fora, contudo, refutada, a sua suspeita era de que fossem espíritos. Nesse caso seria um perigo, porque espíritos devoram humanos, ou então os transformam em um deles, e isso por meio do reconhecimento de um e outro pelo contato linguístico. Ironicamente, pode-se dizer que isso acabou ocorrendo pela colonização, até a atualidade. Muitos humanos foram devorados e transformados em/por espíritos. O contato com as frentes de colonização, as guerras, as missões, e toda essa longa lista de modos como os indígenas entraram em contato com o branco resultaram numa humanidade metamorfoseada para os indígenas, cuja mudança é uma constante até a atualidade.

Uma das iniciativas mais recentes de classificação de povos indígenas, que se propõe superar em vários sentidos as anteriores, principalmente no âmbito metodológico e ético, são as Áreas Etnográficas da América Indígena na América Indígena de Julio Cesar Melatti (Melatti, 2012). À diferença das Áreas Culturais de Galvão (1973), que procurou classificar áreas a partir de características culturais, Melatti entende que a criação de um sistema de classificação não é um retrato fiel da realidade, mas antes um recurso analítico, baseado neste caso em critérios etnográficos. Melatti aproveita alguns elementos de Galvão, mas sob outra ótica. Adota um critério relacional para definir os elementos que vão orientar a conformação de fronteiras, e um desses critérios, inclusive, é justamente a relação entre os locais onde habitam os povos, os assentamentos e cidades próximas. Evita

adotar aquela velha narrativa de ausências e presenças, foge à homogeneização cultural e procura a articulação. Contudo, seu trabalho dialoga com o que considera como características culturais nas diferentes regiões que encerra.

Ele escolhe 6 critérios e atribui a cada um um peso, de acordo com o contexto. A linha UO refere-se a origem comum e compartilhamento de língua, UA são os que compartilham o mesmo espaço, UT diz respeito às relações “intertribais”, UC se refere ao contato com a sociedade nacional. Melatti adverte que os segmentos OUA e CUT nem sempre coincidem nos exemplos reais. E é o critério arbitrário do etnólogo que circunscreve a área.



É difícil traçar limites, linhas imaginárias, onde não as há. Como circunscrever uma área que tem elementos convergentes e compartilhados? Em qualquer lugar que uma fronteira for proposta, será possível notar uma capilaridade, permeabilidade, uma interpenetração de diferentes elementos, fluxos. Melatti ainda procura estabelecer um ponto, um "centro primário de inventividade", ou um "clímax cultural", o que implica num fluxo de criatividade que brota de um ponto e se difunde a seu

redor. É comum esse critério, supor que a criatividade é algo que brota de dentro para fora, de um ponto para tudo que lhe cerca.

E se considerarmos esse processo no sentido inverso? Os lugares podem ser pontos de encontro, construídos a partir de tudo que venha de fora, de outro lugar, de tudo que por ali passou e passa, digo isso para além das noções de importação e exportação, mas *daquilo que é criado e compartilhado em movimento*. A maior parte das iniciativas de classificação dos povos implica na noção de que existem centros de criatividade, locais habitados por povos mais inteligentes, de cultura superior, conforme seu hábito de acumular objetos e outros tipos de excedente. Os povos dos Andes eram tidos como superiores, mas agora, graças ao trabalho de vários autores, a face desses e outros povos

está passando por importantes transformações (Fausto, 2000). De todo modo, é difícil aproximar-se das formas de habitar a terra pelos povos “nomades” e “semi-nômades” nessas áreas, eles simplesmente não cabem nessas classificações, precisamos pensar o lugar do movimento na descrição do espaço.

São amplas as discussões acadêmicas sobre as nomenclaturas. Há uma tendência subliminar, no meio indigenista, a supor que os povos que sejam descritos com os adjetivos do mundo hegemônico podem ser sua condição política elevada. Esses termos, são institucional e politicamente equivalentes, ou melhor, aqueles próprios à lógica do Estado. Parece que assim ocorre um efeito que confere legitimidade aos povos e assim obtêm elementos discursivos para exigir formalmente o respeito a seus direitos, que merecem (reconhecimento e cumprimento de seus direitos).

Inevitavelmente, a compreensão que alguém faz de seu outro diferente é feita a partir de seus próprios termos associados a metáforas e analogias. O povo que está acompanhando nossa reflexão nesta monografia, não escapou a diversas projeções e adjetivos que dizem respeito a outros povos e outros mundos. Turner (2006) descreve os Mebengokré como uma máquina patriarcal (*fabricam* pessoas), insinuando a influência de um pensamento marxista e industrial, e Lea os descreve como produtores de sujeitos jurídicos, deixando implícita a conexão com a lógica estatal, ou melhor, à jurisdição, direitos especiais. É certo que as metáforas que partem de nós mesmos é um modo quase que inescapável de diálogo com a alteridade. Essa tendência não é apenas subliminar do discurso acadêmico e estratégica nas trajetórias de luta por respeito aos direitos, mas de um imaginário que só reconhece e respeita as sociedades que podem ser entendidas a partir de sua equivalência com um centro de poder.

Contudo, o discurso baseado na noção de presenças e ausências está sendo abandonado. Por outro lado, opera um pensamento o que inevitavelmente é influenciado por uma noção de semelhanças e diferenças. Há um segmento da população que precisa ser persuadido para garantir certos direitos, só reconhece e respeita as sociedades que possam ser descritas a partir da noção de um povo, uma nação, usufruindo de um território, organizado institucionalmente de modo compatível com o Estado, mas ainda, subordinado. Na condição de população governável. Essa postura, ainda que seja

estrategicamente favorável nos tribunais e corredores burocráticos, não deixa de ser uma descrição dos povos indígenas de acordo com termos alógenos. Como podem existir as diferenças que não se subordinam a esses termos?

Cap 2: A espacialidade dos Mebengokré: sua origem mítica, classificações sociais e categorias de conhecimento

I. Mebengokré:

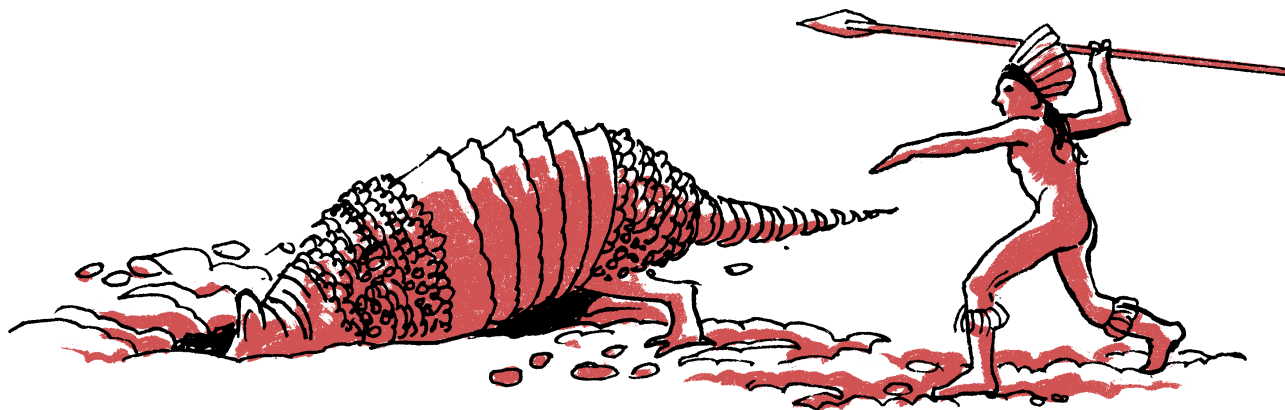


Ilustração I. Mebêngôêt caçando um tatu. Autor: Milton Sobreiro e Felipe Sobreiro

Em seu mito de origem, os Mebengokré viviam todos no céu. Um caçador experiente, *mebêngêt*, persegue um tatu gigante, que se esconde num buraco. Ao cavar em busca do tatu, acaba furando o céu, e cai pelo buraco junto com o tatu. Repentinamente surge um vento forte, um furacão - *kàkjabiri tytx* - que empurra o caçador de volta, pelo buraco, para o lugar onde estava. De cima, pôde observar detidamente pelo buraco um outro mundo lá embaixo, outra terra com um mato grande e bonito com palmeiras de buriti e rios.



Ilustração II: Mêbengêt olhando para a terra. Autor: Milton Sobreiro e Felipe Sobreiro



Volta à sua aldeia para contar a seus parentes o que ocorreu e todos decidem fazer uma corda -*meprê* - vermelha e preta, juntando todos os pedaços das cordas de seus arcos, cintos e colares amarrados num pau para poder descer. O primeiro foi um corajoso velho *mebêngê*, que não sentia vertigem, depois desceram os jovens, as mulheres, crianças e finalmente os velhos. Mas alguns ficaram com medo, com receio de descer, resolveram ficar. No meio do caminho, aparece um menino estranho/estrangeiro, um *kubê*, que corta a corda que logo foi levada pelo vento e o fluxo de pessoas entre a terra e o céu foi interrompido. Aqueles que desceram, instalaram-se no centro da camada - *pyka* - inferior, construíram a primeira aldeia circular em formato semelhante ao do buraco e das camadas do ninho de vespas que dão forma as *fronteiras* de seus mundos. Dispersaram-se, povoaram o cerrado e a floresta. As estrelas - *kajkwa* - que ainda podem ser vistas a noite, são as fogueiras daqueles que ficaram lá encima, vivendo no céu (Lukesch, 1976).

O céu, onde vivem os *Mebengokré* que não desceram pelo buraco do tatú, é um outro mundo, outra camada - *pyka* - do universo, que na concepção *Mebengokré* é composto por várias camadas - *pyka* - circulares sobrepostas, similares a um ninho de vespas - *amjy* -. O buraco cavado pelo tatu e o caçador abriu um caminho entre dois mundos. Nota-se, que sua concepção de origem enquanto povo está dada em meio a uma travessia entre dois mundos. Esse movimento, de um mundo a outro distinto, por si só, já contribui para termos uma ideia do que eles são, podem ter sido ou vir a ser.

Por outro lado, é um povo que não tem uma percepção de si enquanto uma unidade fechada, seu modo inicial de habitar o espaço foi fundar uma aldeia para depois proliferar-se em outras, e lá no céu, de onde vieram também há muitas constelações de aldeias Mebengokré. Turner diz (2006) que cada aldeia é uma unidade política autônoma. Pude notar isso na postura altiva de um velho *mebêngê*t em Aukre, quando afirmava que era Mebengokré! Naquele contexto em que estava falando, estava diferenciando-se de todas as outras aldeias. Os Mebengokré às vezes se reconhecem todos (todos os Kayapó aldeados) enquanto o mesmo povo, de acordo com a classificação que os brancos têm deles, mas muitas vezes é possível notar que são muito importantes as *unidades* políticas menores. O convite para empreender um projeto político com outras aldeias, quando aceito, é com a enorme ressalva de garantir a autonomia política da aldeia, que é uma estrela com luz própria, a relações entre aldeias, a constelação é recusada quando resulta na subordinação de uns sobre outras. Isso não quer dizer que não existam relações, elas se dão, mas outras das ressalvas é que essa relação não esteja sob o controle dos brancos. A insubmissão e altivez são atributos de pessoas especiais e prestigiadas.

Um dos grandes desafios da etnologia é pensar com os povos indígenas, o que eles são, foram ou podem chegar a ser, tentando fazer uma tradução com o menor nível de distorção possível. Uma das prioridades é reconhecer as diferenças, entender seus atributos. Eles têm uma concepção de espaço e universo que é radicalmente diferente à ocidental. Algo muito peculiar é a concepção de existir um centro do mundo/universo, e muitos ao mesmo tempo também. Assim como um povo é apenas uma aldeia, e muitas ao mesmo tempo e também. O centro do mundo/universo, é o centro da aldeia, e todas as aldeias tem o seu centro do mundo/universo. Quando digo que o movimento é o modo privilegiado de construção de mundos novos, estou dizendo que o “nomadismo” ou “semi-nomadismo” é um modo privilegiado de imaginar, criar e habitar uma realidade nova. A própria origem da travessia que resultou no seu mundo atual é protagonizada por um *mebêngê*t, que andou muito, atrás de um tatú-gigante, até chegar ao buraco que os trouxe. Como veremos, criar mundos novos a través do movimento é uma pulsação política Mebengokré de grande relevância que constitui uma parte muito importante de sua história. E nesse processo de construção de novos mundos, como bons caçadores que são,

lançam mão da captura de objetos e essências alógenas, oriundas de mundos alheios e distantes, para criar novas realidades.

Outra diferença relevante dos Mebengokré em relação aos ocidentais, é a sua percepção a respeito da qualidade dos objetos adquiridos. Muitos deles têm um valor cerimonial. Os objetos manufaturados ou mercadorias, coisas que as pessoas podem acumular, é chamado de *nekretx*, e tem um sentido de pertencimento muito estrito, mas eu não diria que é no sentido idêntico ao da propriedade no ocidente. Não seria propriamente uma acumulação de capital, mas objetos que pertencem às linhagens das matri-casas, atribuem prestígio a seus donos e herdeiros. Existe um capacete, inclusive, que tem a própria forma do universo que os Mebengokré concebem, com a corda pela qual eles desceram do céu.



"O *mekutom* simboliza o universo dos Mebengokré: acima estão as camadas do mundo superior. As penas representam os raios do rosto do sol, as três mais alongadas sendo o nariz e os olhos, enquanto as laterais retratam as orelhas. A vareta simboliza o cordão utilizado pelos antepassados para descer a este mundo. A parte mais elevada do *mekutom* é circular; o seu ponto central simboliza o centro do mundo marcando a localização da primeira aldeia. O caminho do sol nesse mundo é representado pela faixa vermelha, unindo a nascente ao poente. Os braços da peça indicam as orientações norte e sul, onde simbolicamente se situam as roças (Posey, 1987, p. 44)."

O Mekutom é uma réplica *nekretx* do universo, seu *análogo* a um *globo terráqueo*, é um capacete, cujo uso deve estar restrito alguma matri-casa. O universo pode estar contido em algum pequeno objeto, que serve aos dançantes nas cerimônias. Lea (2012) os chama de cocar do rei-congo, e era prerrogativa de diferentes casas em duas das aldeias em que fez suas pesquisas.

O nome Mebengokré significa “gente do espaço dentro da(s), ou entre a(s) água(s)”, são um conjunto de povos indígenas jê que habitam o Brasil Central, regiões de transição entre cerrado e floresta amazônica e a própria floresta. Sua histórica dispersão territorial é ampla, o processo de migração que atravessou os rios Araguaia e Tocantins é um marco importante desse processo, inclusive a nível mítico.

Acredita-se que, além de exímios guerreiros, os Mebengokré foram membros de grandes comunidades, populosas, autônomas e autossuficientes. Os indícios arqueológicos indicam enormes aldeias circulares antiquíssimas, espalhadas pelo cerrado, associadas a peças de cerâmica e à população conhecida em sentido genérico como Tapuya, entre os quais estavam os Jê e os “nômades” (Fausto, 2000). Os mebengokré ficaram conhecidos como Kayapó, que era uma denominação pejorativa que os Tupi usavam para se referir a eles, o significado é “como macaco”. Como é sabido amplamente, antes do contato não era muito comum que os grupos escolhessem nomes para referir-se a si mesmos, na maior parte das vezes concebiam-se como “gente”, ou “pessoas de verdade”, os outros nomes eram circunstanciais e geralmente conferidos, muitas vezes de modo pejorativo, por membros de outros povos.

A organização social é descrita por Turner, desde uma perspectiva estruturalista com influência do marxismo, como uma ordem política que explora a produção social de modo hierárquico, distribuindo com assimetrias os valores sociais, com uma prevalência de poder no mundo dos homens. No sentido clássico, os antropólogos entendem que a política de uma comunidade indígena e sua organização social pode ser interpretada, em parte, com o tipo de residência que as famílias adotam. Isso quer dizer que cada pessoa tem um lugar na casa para habitar, dormir, há um espaço para cozinhar, guardar *nekretx* (que são objetos cerimoniais, riquezas, mercadorias). Na casa das associações dos homens

que ficam no centro da aldeia também existem locais para cada um de seus membros se sentar. As mulheres moram nas casas e seus maridos vão morar com elas depois de alguns meses após o nascimento das crianças, esse é o padrão de residência uxori-local. Existem grupos cerimoniais, de idade e associações masculinas e femininas. As relações entre esses grupos geram uma teia de possibilidades entre suas variáveis. Estes grupos se dedicam a muitas atividades, mas uma das mais importantes, são as expedições no mato. A conexão entre os valores sociais produzidos com a escala da organização comunitária passa pela reprodução de unidades segmentares básicas, para Turner (2006) é a família nuclear, para Lea (2012), não há tal unidade (nem sequer existe uma palavra para isso na língua), para ela a unidade é a família extensa, que seria o segmento de reprodução social básico, são as unidades que produzem pessoas. Produzir pessoas não é só no sentido literal, é tudo que para eles tenha uma personalidade, os *nekretx*, os ritos, os objetos podem ter uma agência *subjativa*. Os valores sociais circulam pelas atividades cotidianas, os cuidados às roças e tudo relacionado à subsistência. Para Turner as relações sociais derivam de uma estrutura que reproduz valores sociais, para ele, em todas as escalas de relacionamento há uma replicação da mesma estrutura e valores:

“(...) Essa estrutura de relações e transformações está igualmente contida nos produtos imediatos desse processo de (re)produção, as personalidades. A ordem cultural e social da sociedade kayapó está assim, baseada no princípio da reprodução da mesma estrutura de relações nos níveis da personalidade social, da família, do grupo doméstico e da aldeia. (...) [é] uma forma de um processo de produção social cujos produtos são personalidades sociais, unidades familiares e domésticas por meio das quais estas são imediatamente produzidas e, finalmente as comunidades nas quais essas unidades se reproduzem por sua vez. Assim, os produtos carregam, em sua estrutura interna, a forma do processo por meio do qual são produzidos; a ontogenia social, poder-se-ia dizer, recapitula a filogenia social numa hierarquia recorrente de reproduções da mesma estrutura em níveis sucessivos de organização. A reprodução de todo esse complexo sistema de relações é orientada pela busca de valor pessoal por parte de todas as pessoas.” (Turner, 2006)

Toda a discussão deste tópico “Mebengokré”, e o da “Concepção espacial Mebengokré: As outras categorias de ciência”, estão baseados com bastante proximidade, e com algumas

interferências minhas, aos escritos de Lea (2012), Turner (2006), Posey (2003) e Verswijver (1992).

Os Mebengokré causaram admiração e chamaram atenção pelo formato circular ou oval de suas aldeias, é local onde passam a maior parte do ano, são imponentes palcos cerimoniais. Esse círculo é traçado por segmentos de casas uxori-locais que, no caso das aldeias mais populosas, já chegaram a ter 3 fileiras, nos tempos mais antigos. O círculo de casas engloba um amplo pátio central - *krīkarêr*, que é mantido sempre limpo com muito esmero.

O centro da aldeia é o centro do seu universo cosmológico, chama-se *ngàipôk-ri*, esse centro sob a camada de terra – *pỳka* – onde vivem os Mebengokré, como já foi dito, cada centro de aldeia é o centro do universo, então os Mebengokré têm um centro e vários, ao mesmo tempo. O círculo é a forma primordial da sua cosmovisão, sol e lua são seres mitológicos e seguem uma órbita circular, localizada acima e paralela à camada da terra . Um grande número de artefatos rituais são redondos: cocares, braceletes, colares, cestas. As danças nas festas costumam seguir um movimento circular. A aldeia é composta por seu centro, o círculo de casas e a área transicional que a circunda. Hoje existem aldeias com formato quadrado, ou com duas linhas de casas paralelas em meio à uma avenida de terra e muitas com apenas uma casa dos homens. Recentemente podem ser observadas muitas mudanças, mas teve um tempo em que uma aldeia era uma unidade politicamente independente e autossuficiente.

Esse formato circular ou oval ancestral foi muito inspirador e associado a um sistema simbólico de organização social, presumia-se que há uma dinâmica entre centro e periferia da aldeia, como se houvesse entre eles uma divisão entre o público e o privado. Essa visão, influenciada por um conjunto de noções um tanto patriarcais e marxistas, está sendo contestada (Lea, 2012) (Bolívar Urreta, 2014), mas não pode negar-se que as dinâmicas que operam no centro da aldeia são distintas àquelas do anel de casas, que ainda assim, estão inter-relacionadas. Lea (2012) demonstra que a “periferia” da aldeia é na verdade a sede das matricasas e suas relações cerimoniais. Pode-se dizer que é um espaço que também é político, que exerce uma importante influência nas relações no centro da aldeia.

Há casas agregadas que constituem as matri-casas, que possuem e gerem um patrimônio cerimonial juntamente com a prerrogativa do uso de peças e acessórios que estão repletos de significado, desse ponto surgem movimentos políticos muito importantes que interferem com grande influência na realização de rituais e outros desdobramentos comunitários. Não há um poder hegemônico exercido pelos homens no centro da aldeia. Há contra-poderes e balanços que eclipsam as tendências faccionais e as assimetrias de autoridade de prestígio.

As associações libertárias no centro da aldeia, na casa dos homens— *ngà-be* -, são as que acolhem os novos meninos ao tornar-se homens, a través da adoção protagonizada por um pai substituto ou padrinho, esse laço é distinto àqueles do parentesco. É o lugar por excelência onde se proferem os discursos públicos, as reuniões, os preparativos de atividades comunitárias, festas e cerimônias. Está repleto de atividades, discussões de política, elaboração de artesanato e muitas outras atividades dos grupos masculinos. É o dormitório dos homens solteiros, pais de recém-nascidos e maridos de mulheres grávidas. Antigamente as aldeias tinham duas casas dos homens no pátio central, atualmente não há mais, algumas aldeias deixam o espaço da segunda casa vazio, um “espaço simbólico”, indicando que quando as condições surgirem, poderá construir-se outra. Em algumas aldeias, as casas já estão diretamente no centro. Um dos fatores que interfere nessa possibilidade de ter ou não duas casas é a população. Embora a distinção entre centro e periferia da aldeia seja enfatizada por Turner, isso não é tão intenso entre os Mebengokré, talvez o seja para outros Jê.

Quando havia duas casas dos homens, uma delas era caracterizada como a da “gente de baixo”, e a outra, “gente de cima”, ironicamente, a gente de baixo era uma minoria que recebia os nomes belos, as prerrogativas rituais de maior prestígio, o outro grupo era maior e sua participação nas prerrogativas de prestígio era menor, esse grupo trabalha para os rituais da “gente de baixo”.

Turner, com sua notória influência patriarcal, considera que o único mundo verdadeiramente socializado do universo Kayapó é o centro público da aldeia e as relações dos homens. As mulheres seriam menos socializadas e as faixas ecológicas das áreas que

se afastam rumo ao mato da floresta menos ainda. Nessa divisão de natureza e cultura, as mulheres estariam mais próximas da natureza. Mas a discussão perspectivista e multinaturalista nos mostra que a socialidade para estes mundos é quase um fator que diz respeito a todos os seres, à grande parte, ou pelo menos àqueles que fazem parte de modo mais importante na vida das pessoas desse grupo, todos têm alguma intencionalidade. Uma mulher pode mudar de posição, sofrer alguma transformação, tornar-se animal ou espírito, isso é inclusive um perigo que é enfrentado com muito cuidado durante os rituais, para manter a humanidade do grupo na sua respectiva forma do corpo e posição. Mas é Vanessa Lea quem vai trazer a importância e o desempenho das mulheres na vida social a partir de outra perspectiva. Para ela as mulheres são o elo que organiza as matri-casas com o centro da aldeia. Edgar (Bolívar Urreta, 2014) afirma que os homens lhe disseram que quando todas as alternativas falham, ao enfrentar determinado problema político, as mulheres chegam para resolver, e resolvem.

O nome dado à casa, *kikre*, é o mesmo do lugar onde há um buraco onde estão os fornos redondos tradicionais onde se fazem pacotes de mandioca, farinha de milho com carne ou peixe, torrados em pedras aquecidas. Os fornos de terra são circulares, tal como as roças, as aldeias e os acampamentos temporários na floresta. Vanessa (Lea, 2012) descreve a diagramação da aldeia como uma pizza, cada fatia estaria vinculada a uma matri-casa, que pode estar composta por muitas casas ou habitações. As famílias extensas habitam as matri-casas, que é composta idealmente por: grupo de irmãs, filhas, netas, maridos e filhos. Quando a família cresce outra habitação pode ser construída, mas existe um laço entre as mulheres das diferentes habitações que indica alguma unidade de pertencimento. O segmento residencial, local de nascimento é chamado *rwỳdjà*, envolve relações que vão além do menor núcleo familiar, por exemplo, devem receber carne dos caçadores dos grupos masculinos. O pertencimento a uma matri-casa é dado pela descendência uterina. As matri-casas são donas dos nomes e dos *nekretx*.

Os Mebengokré possuem um conjunto especial de nomes, os comuns e os belos, que são transmitidos ritualmente, alguns estão associados aos *nekretx*, constituem um dos contornos das matri-casas e da organização social. Os *nekretx* são, emblemas diacríticos da identidade de uma casa, riquezas herdáveis que formam parte do patrimônio simbólico e material de uma casa, assim como os nomes. Os nomes e *nekretx* não estão dados

meramente pelo nascimento, mas pela transmissão. Dos avós ou tios para netos e sobrinhos – *tàdjwỳ*. Das avós e tias (*kwatyì*) para netas e sobrinhas – *tàdjwỳ*. Parentes do sexo oposto também são doadores em potencial de nomes, e educadores dos receptores desses nomes. As pessoas que guardam as prerrogativas dos *nekretx*, ganham com isso a responsabilidade de desempenhar determinadas atividades rituais, o direito de usar e guardar em suas casas determinados ornamentos, cortar o cabelo de um modo, criar certos animais domésticos.

As mais prestigiadas categorias de valor social, grandiosidade e beleza estão nas criações de personalidades associadas aos nomes adquiridos. Essas categorias de valor estão integralizadas no modo de produção como um todo, e como tais, são aspectos fundamentais nas produções de assimetrias sociais (contrastes de prestígio) e nas formas culturais e específicas de exploração e produção de realidades transformáveis. É isso o que os nomes e suas personalidades carregam. Os nomes que as pessoas ganham, pertencem ao patrimônio simbólico de uma matri-casa e têm uma origem mítica. Embora estejam sempre se atualizando e transformando, a herança dos nomes além de um meio de transformação é também um dos modos de manter uma conexão com os ancestrais (Turner, 2003).

Cada casa é regida pela herança de nomes pessoais, muitos deles de alto valor cerimonial, assim como por todas as implicações de carregar esses nomes. Lea (2012) refere-se a isso como “prerrogativa”, descreve a casa como um ente “sujeito de direitos e deveres”, embora haja um que de elucidativo nessa comparação, creio que a herança estatal e jurídica dessa comparação pode nos impedir de aproximar-nos mais ao que essas casas podem ser, dizer e tornar-se. Os nomes de uma casa podem ser concedidos a membros de outra, mas depois, quando as novas gerações chegarem, devem ser devolvidos. A organização social é predominantemente matrilinear, mas há uma socialidade de flui pelos homens, a partir da herança de amigos formais e associações libertárias. O centro da aldeia é englobado pelas matri-casas, juntamente a seus atributos. Também há quem faça referências à descendência dupla, mas não é o objetivo aprofundar essa complexa discussão aqui. O parentesco Mebengokré é considerado como um dos mais complexos, entre os Jê.

Há quem diga que a família nuclear é a unidade básica de produção social (Turner, 2006), mas na língua não existe uma tradução direta para a noção de família nuclear, o que há é a noção de casa – *kikre*, que corresponde à família extensa, isso indica que o eixo primordial são os laços entre mulheres, irmãs, as diferentes gerações e as relações derivadas desse laço entre elas. O respeito que os genros devem devotar aos sogros é, contudo, incontestável. Mas não é uma submissão obediente, é antes uma forma de consideração, respeito.

A principal intencionalidade da organização familiar é a produção de personalidades, pessoas, famílias, famílias extensas, instituições, pessoas magnificadas, pessoas com nomes belos, distribuir nomes e *nekretx*, a produção de subsistência é parte desse processo, não é o centro. Não é possível isolar algo como economia no mundo mebengokré, porque sua produção de subsistência não está desconectada da produção de personalidades, são atividades subsidiárias, inseparáveis.

As mulheres são donas das casas, da aldeia, das roças (plantam mandioca, batata-doce, bananas, milho) cuidam da realização cerimonial e cotidiana dos atributos de todos seus nomes, sua influência resulta nos processos de fabricação de pessoas, pintam as crianças. A rotina de cuidado com as roças, são oportunidades de recolhimento em isolamento do burburinho da aldeia, mas também são lugares perigosos, assombrados por espíritos – *karõ*, por isso preferem ir sempre acompanhadas. Cuidam das crianças em vias de ser pessoas, das plantas, animais, tratam do processamento de alimentos, abastecimento de água e lenha.

A contribuição delas para à subsistência é mais constante e maior que a dos homens, cuja caça é mais esporádica, mas isso é compensado pelos caçadores, que, quando tem sucesso, distribuem carne para todo o segmento residencial, de acordo com regras muito específicas, sobre o pedaço do animal que cabe a cada laço relacional. Na aldeia prevalecem os laços de parentesco. Os homens, a partir de seus grupos, se projetam ao exterior, onde entram em cena as relações as associações libertárias, dos bandos, grupos etários, nas jornadas de caça, nas andanças, na leitura e criação de lugares no mato.

Também existem aldeias temporárias (*krĩ*) e acampamentos temporários (*adjôre*). O

padrão de residência é uxorilocal, nos períodos sedentários as mulheres permanecem a maior parte do tempo no anel de casas, vão para recolher lenha, cuidar da roça, lavar roupa no rio junto com as crianças. Os homens passam mais tempo conversando na casa dos homens, quando não vão a jornadas de caça, pesca, ou à cidade. Os assentamentos temporários vão servindo de base e sustento para a locomoção que produzirá novos lugares, novas realidades.

Este tópico se propôs, falar um pouco sobre quem são os Mebengokré, trazendo um pouco de seus atributos básicos, que geralmente são levantados pelos antropólogos para caracterizá-los. Narrou-se sua origem mítica, para demonstrar o modo como eles concebem sua origem enquanto grupo e analisar a relação desse episódio mítico com a forma que esse povo habita a terra, um modo que envolve movimento ao longo do território.

Falou-se sobre como eram/são as aldeias onde vivem, com sua forma e distribuição de lugares, problematizou-se a clássica noção de centro e periferia da aldeia, conferindo uma imagem da participação feminina na vida comunitária, que é muito mais grandiosa daquela descrita por Turner (2006), Lea (2012) traz outra imagem que ilumina o protagonismo das mulheres, isso subverte a visão anterior que politizava o centro da aldeia e *naturalizava* a periferia, onde fica o anel de casas. A periferia passa a ser lugar onde se dão importantes acontecimentos políticos associados ao parentesco e à gestão dos processos cerimoniais, do patrimônio das matricasas e de distribuição de nomes e *nekretx*. A casa dos homens e seus grupos não parecem tão soberanos após a leitura de Lea (2012).

Comentou-se um pouco a respeito dos papéis de homens e mulheres, a influência de cada um nas atividades de subsistência, subordinadas à vida cerimonial, que servem de nicho para a produção de pessoas e personalidades diversas. Essa produção está voltada a organização social, que por sua vez, caminha em meio a uma série de categorias às quais as pessoas se aliam, isso diz respeito à transmissão de nomes belos e comuns, aos grupos etários de homens e mulheres, as categorias cerimoniais e ao reconhecimento da grandiosidade ética das pessoas.

Toda essa rede de relações é costurada pelo movimento, e o “semi-nomadismo”. São os movimentos que trazem as coisas necessárias para a realização de grande parte das atividades, os que cotidianamente contribuem para o desenho da paisagem e o manejo do cerrado e da floresta. De acordo com as estações do ano, há momentos de dispersão e outros de concentração na aldeia, assim como haviam incursões de guerra e momentos de festa. Existem expedições temporárias, no caminho, caçam e coletam. Fazem acampamentos temporários, para criar lugares em outros locais mais distantes. Como veremos adiante, o movimento é importante para a constituição das pessoas, do grupo, da aldeia e numa escala mais ampla, na demografia dos mebengokré. A seguir, narra-se um pouco sobre a percepção de espaço e tempo que Posey resgata sobre eles. Procura-se demonstrar que os mebengokré possuem seus modos próprios de habitar a terra, de criar seus lugares. Têm sua própria ciência, um conjunto enorme de conhecimentos sobre o espaço onde vivem. Aquela imagem marginal e precária vai perdendo sentido, e com as tentativas de entender o movimento, sua repercussão no espaço e na organização social e política a grandiosidade dos mebengokré enquanto povo começa a notar-se.

II. Concepção espacial Mebengokré: As Outras categorias de ciência

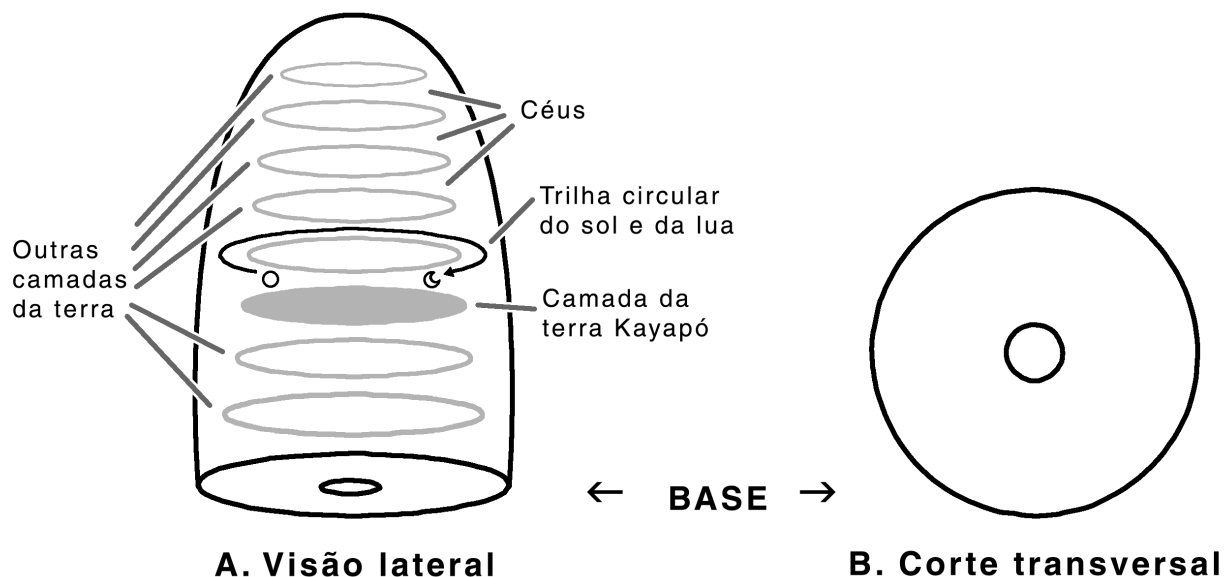


Diagrama I: Modelo Mebengokré dos mundos, mostrando discos paralelos de terra e céu num universo circular. Os Mebengokré são atravessadores de mundos, atravessam as camadas que dividem os mundos.

retirado da obra de Posey (2003), traduzido e editado por Felipe Sobreiro.

A percepção de espaço que têm os Mebengokré é muito distinta àquela do mundo ocidental e hegemônico, e essa diferença é muito mais profunda do que uma questão de fronteiras geopolíticas, é uma diferença mais do que epistemológica, ela vai na própria definição da terra, do espaço, do cosmos, dos universos que concebem. Os Mebengokré concebem mais de um centro universal e mais de uma camada de terra, conforme é visto na figura acima. Os Mebengokré não são habitantes de uma natureza virgem apessoal que lhes fornece frutos *naturalmente*. Eles são corresponsáveis pela construção da paisagem juntamente a outros seres e personalidades que interferem em seu desenho. Esta reflexão é inspirada no trabalho de Marcela Stockler Coelho de Souza que fala sobre a vida dos lugares (Coelho de Souza, 2009). Um dos sinais de que esse espaço não se trata de uma natureza virgem e intocada é que está repleto de lugares nomeados. Os nomes descrevem

os lugares ou algum acontecimento importante que tenha ocorrido no referido local. Rios, riachos, áreas de vegetação específica, áreas de cerrado aberto, antigas roças, velhos locais de acampamento, local onde a anta bebe água, uma montanha cercada de cerrado branco, onde nasceu uma menina, onde um caçador viu uma onça, onde uma aldeia se queimou. Todos esses nomes são mantidos vivos na memória do grupo por muito tempo, atravessando gerações, e para os Mebengokré eses nomes talvez não sejam tan triviais como poderiam parecer a outros estrangeiros. Os Mebengokré lembram-se dos nomes dos lugares por onde passaram seus antepassados, trata-se de um mapa cultural com eventos históricos registrados. Alguns nomes podem ser esquecidos, mas também sempre chegam novos. Durante as andanças os mais velhos vão ensinando esses nomes aos mais novos enquanto passam pelos lugares (Coelho de Souza, 2009).

O mundo Mebengokré não se restringe à aldeia, mesmo com as mudanças no formato das aldeias nas últimas décadas, concebem círculos que continuam a expandir-se, desde o centro da aldeia, por meio de áreas ecológicas diversas que se expandem até lugares desconhecidos. Cada uma dessas faixas corresponde a atividades específicas, organizadas de acordo com diferentes critérios que agrupam grupos de idade, de parentesco, e outras conformações. O modelo de círculos concêntricos se vincula à concepção cosmológica Mebengokré. As aldeias são cercadas por roças e rios, localizadas preferencialmente em lugares de transição entre cerrado e floresta amazônica, com abundância de frutos e caça.

A ocupação de faixas de transição permite a otimização da exploração de recursos em ambos biomas. Também existem aldeias dentro da floresta e outras no cerrado (Verswijver, 1992). Pode-se dizer que dão preferência a habitar na faixa entre dois mundos distintos para obter elementos de ambos mundos, isto não é um detalhe, parece um propósito e um interesse muito importante. Se antes fora do cerrado e da floresta (pode continuar sendo em algumas aldeias), agora pode ser também da fronteira da Terra Indígena e o mundo da sociedade nacional. Os Mebengokré têm fome e sede de diferenças. Toda esta narrativa das faixas circulares, ilustrada por alguns diagramas de Posey modificados por Felipe Sobreiro, é baseada, em grande medida parafraseada e construída a partir da descrição de Verswijver (Verswijver, 1992).

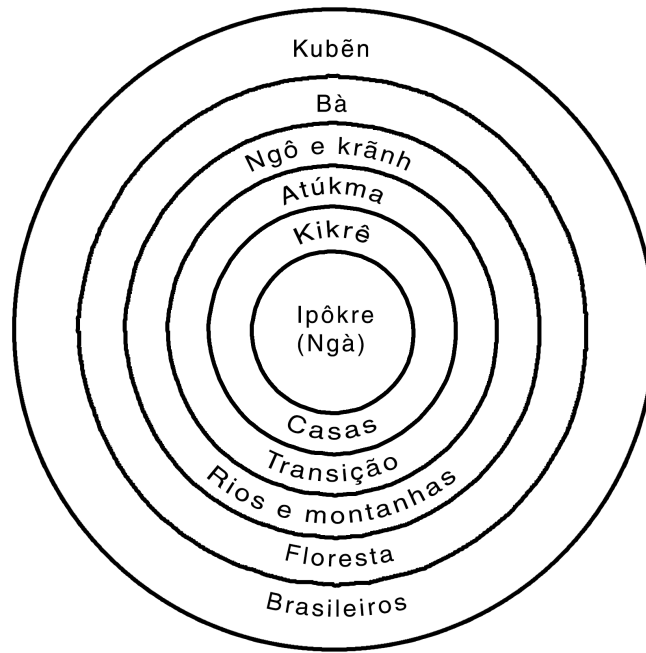


Diagrama II: Faixas dos espaços que circundam aldeia. Original de Posey (2003). Traduzido e editado por Felipe Sobreiro. Modelo do espaço Mebengokré. O centro (ipôkre) é a casa dos homens (ngà); anel de casas (kikrê) Onde estão as mulheres; área transicional (atúkma), depois vem so rios (ngô) e montanhas (krãnh); depois vem a floresta que abarca outras socialidades (bà).

a.) Faixas do Modelo de Espaço:

O *kikre* é a faixa que circula as casas, onde ficam os fornos *-ki*, onde se realizam diversas atividades coletivas, as mulheres pintam, joga-se o lixo, é uma área aparentemente bagunçada. Antigamente os fornos e as pinturas ficavam na frente das casas. Os meninos *mebôkti-re* e *mèôkre* se encontram para brincar no *atyk-be*, que fica na mesma faixa e no lado leste de *Kikrê*, o anel de casas.

Atúkma é a área transicional entre a aldeia e o mato que se distancia da aldeia gradualmente, é uma extensão do *kikreby-r~um*. Pode ter de 50 a 500 m, dependendo da idade do assentamento. É a área principal onde se reúnem os *mebôkti-re*, onde se fazem os pequenos acampamentos para servir de apoio às iniciações rituais, as crianças nascem, as peles de animais secam, os guerreiros anunciam suas jornadas com seus cantos, localizam-se os cemitérios. Atualmente as faixas *Kikrebu-r~um* e *Atúk-mã* são mais

estreitas, especialmente nas aldeias que ficam dentro da floresta.

A próxima faixa é reconhecida por Posey (2003) (as que foram anteriormente descritas foram identificadas por Verswijver (1992)), dividida em duas, que se referem aos rios – *ngô* -, montanhas – *krãnh*- e jardins. A proximidade de um rio é uma condição necessária na escolha de um local para fundar uma aldeia. Enquanto os homens ficam na casa dos homens, as mulheres vão e se reúnem na área do banho. As diferentes trilhas em meio à mata que leva aos rios são propícias à encontros furtivos. Depois vem a faixa das roças, que fica de 2 a 6 km da aldeia, ou até mais. Algumas roças ficam a alguma distância de barco ou a pé, às vezes as famílias têm que se mudar por um período para tomar conta delas, tem até casas construídas para morar temporariamente.

A floresta - *Bà* se estende além do anel de montanhas (quando há). O que se encontra primeiramente ao distanciar-se, são batatas doces, onças e serpentes. No geral observa-se uma grande área de floresta tropical alternada com espaços abertos de cerrado – *kapôt*. Os Mebengokré concebem muitas categorias, fazem uma distinção de 4 categorias de floresta e muito mais de cerrado, possuem um complexo sistema de classificações *biológicas* e *geográficas*. Os espaços que percorrem estão regados de trilhas que o olho ocidental não sabe identificar. Esse é o palco das andanças, podem ser estacionais ou cerimoniais. A mais básica é aquela, circular, que pode ser feita com a duração de um dia, quando é possível ir e voltar, a distância percorrida beira os 60 km, são chamadas de *kutakẽhntxdjà*, locais de volta, ou seja, onde é possível ir e voltar. As florestas são perigosas, as pessoas correm o risco de sofrer metamorfoses não desejadas, transformar-se em animais ou em espíritos, enlouquecer e matar parentes, também é o lugar onde vivem animais humanizados desconhecidos. Enquanto mais longe do centro o raio fica, mais perigoso é. A floresta distante, *Bà kakrit*, é o domínio ocupado por estrangeiros – *kubẽ*, e os inimigos *mekurêdjwynh*. Esse espaço temido só é atravessado por guerreiros experientes, é uma faixa entre os lugares conhecidos pelos Mebengokré e locais habitados pelos brancos.

O último domínio são grandes rios muito distantes, o oceano – grandes águas. E cidades, todas aquelas das quais os Mebengokré tenham ouvido falar. É um local habitado por humanos desconhecidos, animais desconhecidos e monstros de muitos tipos, para os

índios, os brancos mataram a maior parte deles. Pelo visto, não só para os Europeus na época anterior à conquista, como para os índios, os locais distantes e desconhecidos andam de mãos dadas com os monstros.

b.) Áreas Etnoecológicas:

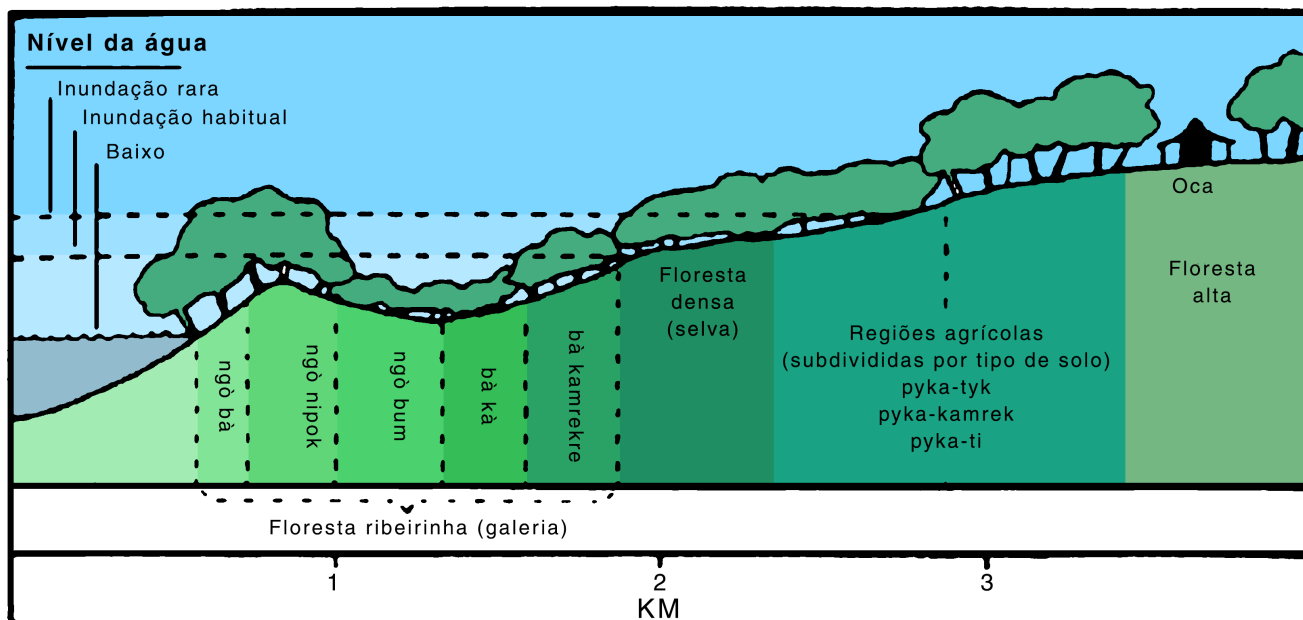
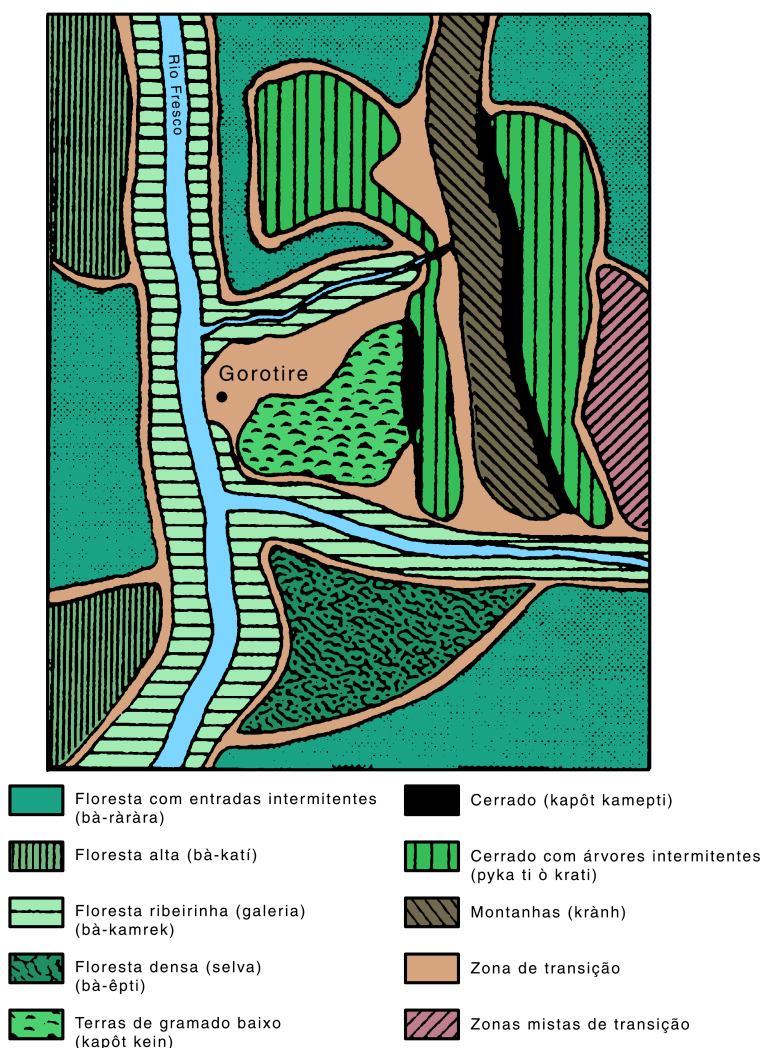


Diagrama III: Vista ideal do recorte lateral das áreas e subáreas ecológicas na floresta dos Mebegonkré perto de Gorotire. Original de Posey (2003) traduzido e adaptado por Felipe Sobreiro.

Os estudos de Posey (2003) afirmam que uma das dificuldades dos estudiosos da Amazônia, é considera-la um único bioma. A perspectiva dos Mebengokré a respeito das áreas ecológicas é mais vasta, reconhecem três grandes áreas e muitas outras subdivisões a partir e entre elas, com critérios categóricos de grande complexidade. 1) Pastagem – *Kapôt*. 2) Montanhas – *krãi*. 3) Floresta – *Bà*. Nas subcategorias ilustradas acima, pode-se notar as faixas de classificação de acordo com as áreas que são atingidas pelas inundações. *Bà-kamrek*, que é a floresta ribeirinha, ou mata de galeria, está dividida de acordo com os níveis de inundação que atinge cada área. *Bà-kati* é a terra firme onde a água não chega, são terras boas para o cultivo, mas podem ser afetadas por fluxos de água a cada 7 ou 10 anos. A área *bà-epti* é rica em terra preta, muito produtiva, mas é mais

suscetível à subida das águas. Mas devido a seu potencial, nessa área são feitas diversas roças coletivas. Todas as áreas anteriores também são classificadas de acordo com o tipo de solo.

Nos critérios de classificação de espécies, estações e ecossistemas, os Mebengokré não se limitam a acentuar suas diferenças, mas também reconhecem as similaridades que as atravessam. Produzem cerrado na floresta e florestas no cerrado. Essas similaridades são úteis para a proliferação de espécies entre ecozonas. As áreas de transição recebem importante destaque, devido a sua maior biodiversidade, ou maior potencial de multiplicação de diferenças.



“No sistema de classificação etnoecológica dos Kayapó, nota-se uma grande propensão à adoção de categorias ecológicas “transicionais”, que variam entre duas ou mais divisões semânticas ou áreas ecológicas (...). Os sítios onde ficam as aldeias Kayapó são escolhidas propositalmente em relação as áreas ecológicas que lhe cercam, e de preferência, próximas a áreas distintas. A vantagem dessa escolha é uma posição estratégica, próxima à biodiversidade, com cada área proporcionando diferentes produtos e atraindo diferentes espécies de caça em cada época do ano.” (Posey, 2003, pp81)

Diagrama IV: Áreas ecológicas, percebidas pelos Mebengokré, que circundam a aldeia Gorotire.

Original de Posey (2003), traduzido e editado por Felipe Sobreiro.

Cada área ecológica é definida a partir de um critério que leva em consideração as relações entre plantas, animais, tipos de solo/terra e a relação dos mebengokré com elas.

A diferença do paradigma territorial Estatal, os mebengokré desejam, criam, produzem e circulam por faixas de transição entre diferentes ecossistemas. A noção de fronteira em linha reta intransponível não está de acordo com sua concepção de espaço. Estendem-se fronteiras ecossistêmicas dilatadas e permeáveis para habita-las.

As ilhas de floresta antropogênica no cerrado, até pouco tempo invisíveis para o olhar moderno, recebem o nome *apetê*. São formadas a partir de agosto ou setembro, durante as primeiras chuvas, e nutridas ao longo das trilhas de cerrado.

c.) Apetê:

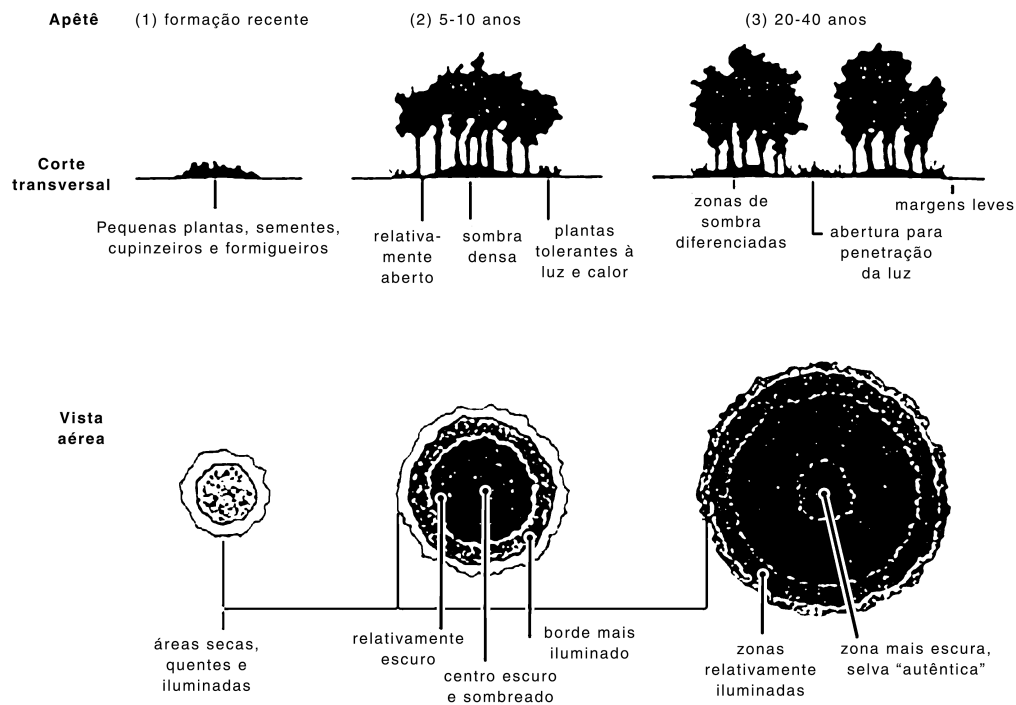


Diagrama V: Apetê: Ilha de floresta antropogênica. Original de Posey (2003). Traduzido e editado por Felipe Sobreiro.

As *apetê* são uma manifestação do profundo conhecimento dos Mebengokré sobre manejo florestal. Assim como há estudos arqueológicos que indicam um alto fator antropogênico na floresta amazônica, talvez as *apetê* sejam ou tenham sido algum tipo de *oasis* no cerrado, que os “semi-nômades” e “nômades” foram construindo ao longo do tempo para ter uma fonte de recursos ao longo de suas andanças e expedições. Posey (2003) demonstra a complexidade e profundidade do conhecimento que requer o manejo dessas ilhas e da agricultura em geral. A arquitetura das *apetê* cria variações de sombra, luz e humidade. São necessários conhecimentos sofisticados quanto à criação de nichos e relações entre espécies animais e vegetais.

A taxonomia faz complexas distinções horizontais e verticais do tipo de solo de acordo com textura, cor, aptidões de drenagem e estratificação. Conhecimentos sobre comportamento de insetos são considerados nas técnicas de controle de pestes nos cultivos. Produzem dezenas de tipos de cinzas de plantas para alimentar o solo, lixo orgânico é secado e queimado. Classificações zoológicas também são extensas e também seguem um critério de reconhecimento de transições, assim como as transições são importantes na configuração do território, nas fases de transformação ritual das pessoas e dos grupos.

No entanto, o trabalho de Posey que descreve essas *apetê*, teve uma repercussão controversa entre seus colegas pesquisadores; entre eles, os biólogos conservacionistas receberam com reservas esse trabalho. Há quem argumente que o mérito é da *natureza*, não existe algo como uma intencionalidade plena nem um planejamento por parte dos Mebengokré na construção desses lugares e que a floresta por si mesma produz os *apetê*, *naturalmente*. O que é planejamento? Uma categoria moderna, um procedimento pertencente ao universo da administração e da gestão? Teriam os indígenas algum outro tipo de *planejamento* que nós ainda não compreendemos nem sabemos enxergar? A agência humana na composição dos ecossistemas, de acordo com o paradigma conservacionista, parece residir em recusar-se a interferir no espaço, deixando que a *natureza* siga seu curso. Também parte do pressuposto de um baixíssimo fator antropogênico na conformação dos biomas e ecossistemas. A seguir observam-se as

espécies que podem ser encontradas nas faixas circulares de uma apetê:

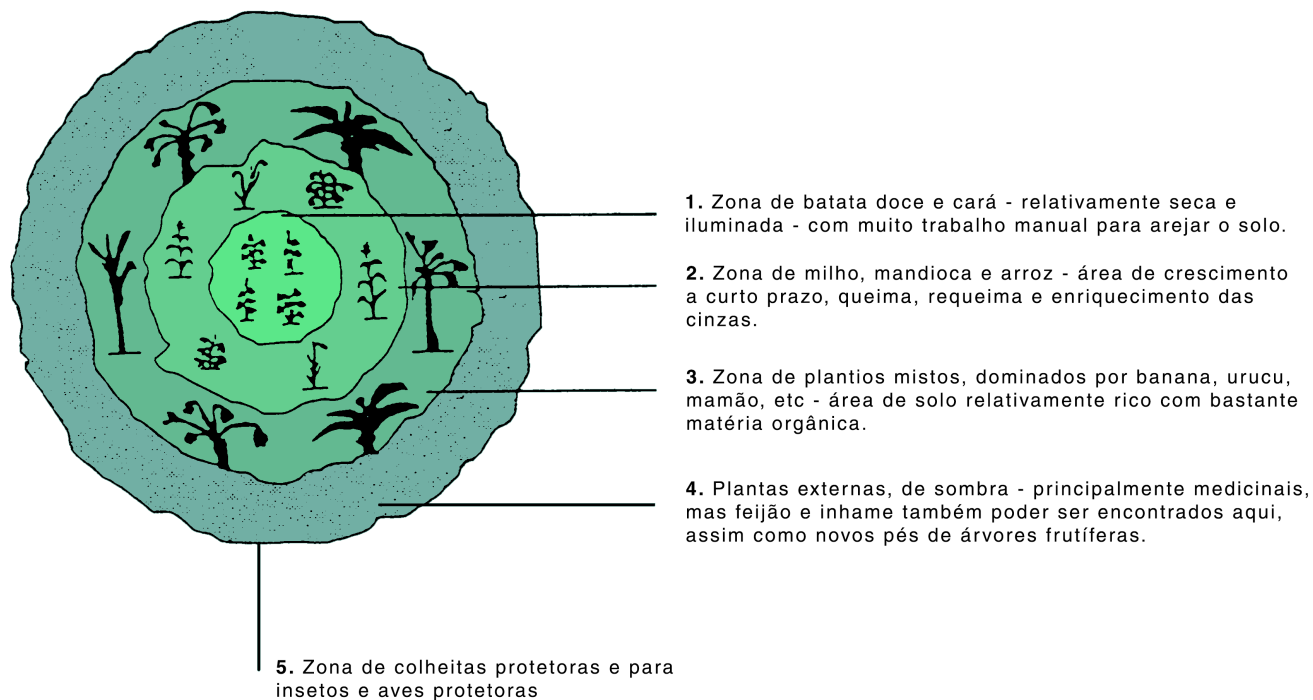


Diagrama VI: Visão esquemática do apetê, mostra variações em áreas microecológicas que permitem o máximo de biodiversidade de espécies úteis concentradas. Diagrama de Posey (2003) traduzido e adequado por Felipe Sobreiro.

III. Concepção de Tempo: A pulsação de novos mundos em ebulição

O ano começa no início da seca com atividades na roça até a colheita do milho, depois do período mais árduo da seca, a queda de frutas silvestres atraem os animais e a estação de caça que coincide com a subida das águas. Segue-se um período de maior ócio e atividades familiares que culmina com a seguinte queda do nível das águas. Todas essas transições são celebradas cerimonialmente, que estão vinculadas as diferentes atividades produtivas (Posey, 2003).

Os Mebengokré reconhecem dezenas de estações. Os ecossistemas reconhecidos jazem numa continuidade entre polos de floresta e cerrado onde os **espaços de transição** ocupam lugar privilegiado. Reconhecem pelo menos nove tipos de cerrado, incluindo áreas de cerrado com ilhotes de floresta antropogênica que contém uma diversidade de espécies que foram coletadas através de caminhadas numa área com extensão territorial análoga à da europa (Posey, 2003).

Para Posey (2003). A concepção de tempo para os Kayapó é mais complexa que a ocidental, ela contempla 3 leques.

- 1) O tempo ecológico, 2) O tempo estrutural, 3) O tempo macro.

Os dois primeiros tipos correspondem às noções ocidentais.

- 1) O tempo ecológico diz respeito às duas estações gerais do ano: seca e chuva. Existem outras subdivisões que dizem respeito às as fases da lua e à colheita. Este é o tempo que orienta a agrícola.
- 2) O tempo estrutural é circunscrito pelos ciclos da vida humana e seus rituais de passagem. As pessoas vão passando para outros grupos etários conforme vão

crescendo e a marcação dessa passagem é feita de modo cerimonial.

- 3) O tempo macro desperta o maior encanto. É uma noção muito abstrata, que não tem nenhuma unidade de medida regular. Neste ponto de vista, o espaço e o tempo não são mensuráveis, nem mesmo definíveis. São forças dinâmicas antes do que cinemáticas, manifestações de energia dinâmica que emergem e irrompem sem qualquer movimento unificado nem uma direção específica definida. A integridade do tempo e do espaço desaparece, ou então se funde, em algum movimento que não tem direção definida, mas é eterno e onnipresente. Embora Posey perceba esta dimensão como muito abstrata, para os Mebengokré é vibrante, cintilante e reluzente com a energia misteriosa que a vida é. Esta é a essência de tudo que foi, é e será Mebengokré. Porções desta força dinâmica estão encapsuladas como espíritos de todos os seres vivos. Os Mebengokré percebem a si mesmos como uma parte integral do mundo, e os componentes naturais são manifestações dessa mesma energia. Não só as pessoas têm espíritos (*karõn*), mas os animais também, e as plantas atuam como agentes de balanço entre esses dois campos espirituais. Por este motivo, os Mebengokré têm um respeito profundo pela natureza. Contudo, a saúde e o bem-estar dos indivíduos e o grupo é visto como um ‘balanço’ apropriado entre todas as forças naturais. (Esta é uma paráfrase traduzida do inglês por mim, com algumas alterações, do texto do Posey 2003, pp, 54).

Concebem dois pontos cardinais orientados pelo movimento diário do sol, o oeste — *kàjkwakrax* “a ponta, o começo ou a parte mais baixa do céu”. E o leste-orientado é referido como “a raiz, fim ou parte mais alta do céu”. *kàjkwanhôt*, ou “onde o sol desce — *mytngjêdjà*”. Norte e sul são referidos apenas como a “beira do céu” - *kàjkwa nhire* ou “aos lados” - *tiki ai*. Os Mebengokré concebem 2 pontos cardinais em vez de 4.

Até então foi feita uma descrição do trabalho de Posey (2003) a respeito da percepção espacial, temporal, as categorias científicas e classificações do espaço pelos Mebengokré, de modo a demonstrar que não se trata de um grupo a mercê das inclemências da natureza e do clima, como se pensou por muito tempo, eles são co-autores da construção de seu mundo ecológico e para isso possuem um amplo repertório de conhecimento e classificações.

Esta perspectiva de espaço e tempo, em particular a terceira, pode estar profundamente vinculada com as dinâmicas de cisão dos grupos, a tensão política entre os diferentes polos das facções pode fundir-se ou desfazer-se.

Essa energia cintilante pode influenciar a tensão vivida entre os pêndulos dos faccionalismos dos Jê. A flama ardente da vida, incentivando essas cisões e multiplicações políticas, construindo essas constelações de aldeias no espaço manejado.

IV. Formação da Pessoa e Grupos Cerimoniais:

Uma discussão importante na etnologia indígena, é a que se refere à fabricação de pessoas. Entende-se que nascer não é suficiente, para existir, as pessoas precisam ser feitas, de algum modo em particular. Seeger, Damatta e Viveiros de Castro (1987 [1979]), dizem que as sociedades do continente se estruturam em termos de idiomas simbólicos que não dizem respeito exclusivamente à definição de grupos e à transmissão de bens, mas à construção de pessoas e à fabricação de corpos. A perspectiva clássica da formação da pessoa entre os Jê, diz respeito a seu envolvimento com um sistema dual. Uma divisão clássica é aquela entre a esfera doméstica e a pública. Mas existe outros eixos, entre a substância e seu oposto, os outros tipos de laço, classes de idade, adoção por pais substitutos. Mas para eles as relações de nominação seria uma prerrogativa do mundo público, os papéis sociais, os atributos adquiridos pela pintura corporal (para Lea (2012) é bem o contrário, o mundo feminino e das matri-casas é dono da fabricação de pessoas e responsável pela transmissão de nomes). A composição de pessoas, contudo, é heterogênea, elas precisam alimentar-se de subjetividades e substâncias diferentes (Bolivar Urreta, 2014). Elas precisam cruzar fronteiras, como atravessadoras de mundos que são, para conquistar botins e trazer esses *nekretx* de volta para casa.

Independente disso, há elementos substanciais e simbólicos que compõem a fabricação de pessoas. Podem ser encontrados polos no desenho de paisagens, homens/mulheres, vivos/mortos, crianças/adultos, individual(sangue)/coletivo(alma, nome, centro, vida ritual). O corpo é justamente o lugar onde convergem todos esses polos:

“Ele é o elemento pelo qual se pode criar a ideologia central, abrangente, capaz de, nas sociedades tribais Sulamericanas, totalizar uma visão particular do cosmos, em condições histórico-sociais específicas, onde pode se valorizar o homem, valorizar a pessoa, sem reificar nenhum grupo corporado (como os clãs e linhagens) o que acarretaria a constituição de uma formação social radicalmente diversa”(Seeger, Damatta, Viveiros de Castro, 1979).

Existem discussões que procuram traçar uma linha de fuga nessa polaridade e trazer a teoria da multiplicidade (Viveiros de Castro, 2015) para pensar a fabricação de pessoas. Longe de esgotar essa discussão, que é por demais abstrata, profunda, exaustiva, difícil e até mesmo confusa, o que me proponho é, no máximo, narrar e relacionar alguns aspectos que despertaram minha admiração e formular algumas hipóteses, mas não na fabricação de pessoas propriamente, mas na construção do espaço e algumas das dinâmicas político-territoriais. Nos capítulos anteriores já salientamos, uma outra ótica sobre os lugares das mulheres, sobre a variação das imagens dos Mebengokré e seus desdobramentos éticos, sobre sua perspectiva sobre o espaço, a presença da circularidade em suas categorias, sua conexão e protagonismo no desenho da paisagem, seu vasto conhecimento referente a suas próprias noções *biológicas* e *geográficas* (que não é biologia e geografia no sentido clássico), sua propensão à basear-se em fronteiras dilatadas, diferenças e transições como lugares privilegiados de criatividade social, e sua relação com o espaço que envolve ciclos de mobilidade.

Bolívar Urreta (2014) presenciou um ritual de recepção de nomes, participou das caçadas e encantou-se com o gradiente de elementos que compuseram a festa, a variação de adornos e movimentos ao longo dos dias e noites. Essa variação para ele é uma constelação relacional, composta de alternâncias, sonho e vigília, luz e noite, tiros de espingarda, poucos e muitos adornos, flautas, discursos, danças, performances de guerra e proteção. Assistiu pessoas sendo formadas para “saber escutar, ver e aprender, fazer as coisas bem” (Bolívar Urreta, 2014, pp. 91), esses são atributos muito importantes na formação de uma pessoa Mebengokré. Para ele, os nomes também ganham novos meninos e meninas.

A procriação Mebengokré requer repetidas relações sexuais, e a criança é formada a partir da mistura do leite da mulher com o sêmem no útero, o sêmem precisa acumular-se, forma a substância dos ossos, carne e pele enquanto a mãe contribui com o sangue (Verswijver,

1992). O que consolida um casamento é o nascimento e criação de uma criança, uma família é uma unidade econômica potencialmente independente, embora a família para os Mebengokré, como já foi dito esteja associada conceitualmente à família extensa. Contudo, família pode sobreviver no mato por muito tempo graças a suas habilidades de caça e coleta. Os homens caçam, pescam, fazem ferramentas, artesanatos, mulheres cuidam das crianças, recolhem lenha, cuidam das roças que seus maridos inicialmente derrubam e preparam para o plantio.

Mas essa independência evidentemente, é relacional, já que transita numa rede maior de trocas e dádivas, que se estende à nível comunitário, onde há obrigações rituais, pagamento de serviços de especialistas e festas que criam as pessoas. A amamentação é uma continuação da procriação e da gravidez, nessa fase não há uma distinção entre o corpo da mãe do bebê e do pai, é o mesmo corpo. O Pai deve manter o cabelo longo e seguir uma série de restrições alimentares para não afetar a saúde da criança (Turner, 1995).

Os grupos que distinguem as mulheres são: mães de poucos filhos (adotadas por uma madrinha), e depois se tornam mães de muitos filhos (Turner, 2006). Muitos dizem que os indígenas não são indivíduos, tais como os ocidentais, modernos e reificados habitantes do mundo capitalista que guarda a tendência de objetificar tudo. Os Mebengokré são pessoas, fabricadas ritualmente a partir de uma matéria simbólica extremamente rica, e um dos procedimentos adequados a esse propósito é a transmissão de nomes e *nekretx*. Pessoas, são mais importantes do que coisas. Os nomes podem ser belos, ou comuns (Turner, 2003).

Existem pessoas na sociedade Mebengokré que são consideradas especiais, seja por suas habilidades, na liderança, na execução de rituais, na administração de algum conhecimento, na oração ou como xamãs. São as pessoas **magnificadas**, *merax*. Estas são as pessoas revestidas de grandiosidade, as que estão aptas para desenvolver grandes habilidades. A manifestação mais importante de um *merax* é a de mestre cerimonial, e a oratória, que carrega o universo ético da comunidade. Há uma relação muito importante entre um *merax* e a ética que demonstra em seu discurso e em suas ações. É o reconhecimento de maior prestígio que uma pessoa pode ter na comunidade. Existem outras especialidades que podem ser desenvolvidas. Os *metema-ri*, são os curandeiros,

tem conhecimento sobre cura pelas plantas, ofício realizado somente por velhos. Os *wajanga*, os xamãs, tem mais prestígio que os curandeiros, eles se comunicam e aprendem coisas, conseguem fazer o caminho espiritual de ida e volta entre mundos, aprendem remédios com seres de outros mundos, mostram o caminho de volta para almas perdidas. Os *udjy* são um perigo para a sociedade, fazem feitiçaria ruim e quando expostos são expulsos. Os *mekabëndjw`ynh*, são os oradores, geralmente mais velhos, somente *merax* são oradores. Sua fala é um direcionamento ético para a coletividade. Os *Mengrenhōdjw`ynh*, são os especialistas cerimoniais, e, entre os papéis transmissíveis, o de maior prestígio, sua transmissão cabe à matri-casa. O *ngrenhōdjw`ynh* é o cantor de verdade. O *ngōngredjw`ynh* é o cantor verdadeiro das águas, para o ritual de pesca com timbó, por exemplo. Cantam sempre as mesmas músicas, conhecem todas as danças e canções, trabalham na coordenação das cerimônias, benzem novas roças.

Os *Meoprã-re*, são os *escoteiros*, identificam a localização de um inimigo antes de um ataque, exploram territórios desconhecidos, abrem caminhos, exercem um papel que requer bravura. Os *Meobadjw`ynh*, são lideranças, *os que verdadeiramente vão com os outros*. São seguidos pelos sobrinhos, netos e afilhados. Existem chefes e lideranças. Os chefes conduzem os homens maduros, é mais comum que se envolvam em instâncias burocráticas, são consultados e respeitados pelas lideranças. Lideranças conduzem seus próprios grupos, podem tornar-se chefes, mas não é o mais comum. O que faz deles lideranças é a coragem, o comportamento exemplar e o reconhecimento coletivo de suas qualidades políticas, organizam o trabalho coletivo, atividades corporativas, são ativos e respeitados. Suas especialidades: guia de andanças *meyh kadjy meoba*, guia de trabalho *meàpêx kadjy meoba*, guia de batidas e incursões guerreiras *mekurêdjw`ynh kadjy meoba*.

A Chefia é um lugar importante para o desempenho de funções políticas, jurídicas, diplomáticas e rituais. Deve ser orientado por algum velho, ter as características de uma pessoa magnificada e várias habilidades: *bên ma-ri*, um tipo de oratória, para ocasiões especiais. Para a volta de uma andança, para o fim de um ritual ou de uma dança, fala quando ocorre um fenômeno natural incomum. Cada uma dessas ocasiões tem um nome. Orador da festa - *bên meteor*. Orador da carne - *mry-ã bêm*. Devem entregar-se verdadeiramente, saber muito sobre a cultura. Falar bem, com ética, persuasivamente, no

resultado de um consenso feito previamente por bons diálogos, deve ser um bom promotor de decisões coletivas. Demonstrar conhecimento, eloquência, belicosidade, solidariedade e generosidade.

Um bom chefe deve conhecer os remédios – *pid ýma-ri*. Estes remédios são usados, neste caso, para investidas guerreiras, matar ou debilitar pessoas, assustá-las. Deve conhecer as táticas de guerra, ser belicoso - *àkre*, duro – *met ýx ne me*, resistente – *běnjadw ýr*. Deve ser muito generoso – *ōdjāj*. É notório que um bom chefe deve possuir habilidades que à primeira vista se apresentam ambíguas e contraditórias. Deve ser um bom guerreiro e um apaziguador, esse paradoxo permite ao chefe, optar pela opção adequada, defender a comunidade de ataques, atacar quando necessário e por outro lado saber como manter a unidade da comunidade, a preservação dos distintos laços, e pela generosidade, evitar que pequenas disputas individuais se coletivizem. Este paradoxo relaciona-se com as tendências de fusão, facção e cisão que se exprimem coletivamente.

Alguns grupos masculinos podem ser fruto de associações libertárias, isto é, sua adesão é dada pela livre associação, é comum que isso ocorra nos conflitos entre as sociedades dos homens que resultam na divisão, essas associações podem ganhar um novo nome, o que indica que outra coletividade está nascendo. O grupo pode coincidir com o grupo de idade, com os seguidores de diferentes líderes ou também ser uma conformação mais híbrida.

De certo modo, pode dizer-se, que, desde a fabricação de pessoas, passando pela formação das diferentes coletividades e suas inter-relações, as formações de segmentos residenciais, conglomerados comunitários, sociedades específicas, constelações de aldeias com relações amistosas ou hostis. Existe uma constante que diz respeito à transformação: “Como os demais povos indígenas sul-americanos, estão virando Outros o tempo todo: para serem cada vez mais eles mesmos, através de uma contínua diferenciação” (Coelho de Souza, 2002. Pp. 648). Isto não significa que não existe permanência em absoluto, mas que um motor muito importante da organização social é uma pulsação de transformação. As andanças, as expedições no mato, a aquisição e circulação de *nekretx* nos rituais, a criação de pessoas, a conformação de grupos, e principalmente a cisão de aldeias e fundação de outras novas, são instâncias privilegiadas de transformação social.

V.) Grupos de Idade:

Turner define os grupos dos homens da seguinte forma:

“Um grupo corporado é nomeado, possui um lugar específico para sentar-se na casa dos homens, reconhece um líder comum, ou conjunto de líderes cuja posição esteja institucionalizada, empenha-se nas atividades coletivas, como as andanças durante a seca, manifesta solidariedade e apoio a suas lideranças nas disputas com outros grupos”(Verswijver, 1992).

Os homens são classificados ao longo da vida conforme sua participação, sancionada ritualmente, em grupos de idade. Cada um deles tem regras de comportamento e papéis específicos na sociedade, distingue-se por adornos próprios, pinturas e cortes de cabelo. A transição de um grupo a outro recebe marcas no corpo. A participação de cada grupo nas obrigações comunitárias é diferenciada. É digno de nota o fato de que os homens, quando tem crianças recém-nascidas, possuem um desempenho passivo na casa dos homens. Agora, são aqueles “pais de muitos filhos” aos que cabe desempenhar um papel ativo na política comunitária, estes são os que praticam a oratória e exercem a liderança. A boa liderança política está diretamente associada a paternidade. E como paternidade, também se entende como aquele que assume a responsabilidade pela criação de seus filhos e manutenção de sua mulher. Um homem que abandone mulher e filho não será considerado como um homem casado e quanto menos, liderança política. Econômica e politicamente os *Menõrõny-re* são mais passivos e subordinados com seus parentes afins, do que os *Me-krare*. Já os velhos, possuem prestígio e respeito, são conselheiros e referências éticas, mas abandonam a atitude política mais ativa.

- Tabela (Verswijver, 1992) – Grupos de Idade Masculinos com sua unidade residencial e local onde senta

Grupo de idade Masculino	Estágio no Ciclo de Vida	Media aproximada de Idade	Rito de Passagem	Residência	Local onde se senta na casa dos homens
Mepr~i-re	Primeira infância	0 - 3	Não há ritual (cabelo curto, remove os brincos) Me'ôk (pintado pelo pai substituto)	Casa Materna	
Mebôktí-re	Segunda infância	3 - 8			
Me'ôk-re	Puberdade	8 - 12	Mydjê (recebe o estojo peniano) seguido pelo 'okmoinore-re (última pintura feita pelo pai substituto)	Casa dos Homens	Senta-se no local do pai substituto
Menõrõny-re	Adolescência. Idade adulta sociológica	12 - 20			Senta-se no local dos jovens de sua idade
Mekra-re	Homens casados com poucos filhos	20 - 45	Sem ritual (nascimento da primeira criança no casamento)	Casa da esposa	Senta-se no local do grupo de homens ao que pertence (grupo junior)
			Sem ritual (terceira idade, torna-se avô)		Senta-se no local do grupo dos velhos
Mebêngêt	Velhos	Mais de 45			

Cap 3:

Demografia antiautoritária: Trilhas que desenham a paisagem histórica, arqueológica e política

I. Caminhos e descaminhos para uma genealogia histórica e mítica

Terence Turner procura esboçar uma genealogia dos Kayapó enquanto grupo socialmente distinto desde o marco de sua bifurcação com os Apinayé e Suyá, há 400 anos. Contudo, não há uma correspondência entre essa bifurcação e os dados históricos que Turner recolhe. Os dados dos séculos XVII, XVIII e XIX são por muitas vezes contraditórios e confusos. Não é raro encontrar um mesmo nome para referir-se a diversos povos, assim como chegar à conclusão de que povos distintos estavam sendo denominados com o mesmo nome. Ecos de povos chamados Coroá, Carajá, Coroados, Kayuma, Kayaxo, Gradaú, Carajá-ucu, Ticupamoin, Kradaú-ye habitam as crônicas, no século XVII no Tapajós e no Araguaia, registros que se referem hipoteticamente aos Kayapó e aos Bororo. Os Munduruku queixavam-se de seus ataques e os chamavam de Iptowat. Talvez nesse mesmo momento os Cayapó estivessem no Mato Grosso, perto de Cuiabá. Havia grupos chamados Cayapós que eram descritos como poderosas nações, bons guerreiros, saqueadores, atacantes de caravanas de bandeirantes. Turner e seus historiadores reconhecem aos Kayapó nos adjetivos dos grupos descritos nas crônicas, nos estereótipos de bravura e belicosidade. Será a bravura um sinônimo inequívoco de ser Kayapó? Há relatos que distinguem os Kayapó dos Coroados. Havia relatos de inimizade entre grupos, contudo. Nimuendaju, sem fornecer maiores explicações, afirma que eram chamados de Coroá no século XVII, Turner não confia muito nessa descrição, ele mesmo reconhece que muitos povos recebiam esse nome. Castelnau, em sua expedição de 1844 identificou os Coroados com os Xerente. Os Kayuma usavam arcos e outros objetos muito diferentes aos dos Kayapó e também poderiam ser os Akwe-Xavante (Turner, 2006).

A primeira fronteira expansiva com a que tiveram que lidar, foi a epidemiológica, seguida pelo contato indireto através de trocas de objetos e ferramentas *kubẽ* (branco, estrangeiro) por meio de etnias vizinhas. Lutaram contra (ou recuaram) as diferentes investidas dos brancos que ao longo de toda história desde a conquista até o século XX os afetaram, entre elas estão, expedições coloniais de recrutamento de mão-de-obra escrava ou servil, exploração pelo aviamento, comissões de fronteira, evangelização (Verswijver, 1992).

Responderam à expansão da colonização e seus processos de (des)territorialização com a re-criação de estratégias demográficas, de cisão e fusão de grupos, que já tinham o hábito de adotar em diferentes ocasiões, que consistiam na alternância de padrões sazonais de mobilidade e fases sedentárias. Entre esses movimentos, incorporaram batalhas, saques e outros tipos de ataques guerreiros para afastar o avanço das frentes colonizadoras, em muitos casos tiveram sucesso. Pode-se observar, que diante de algum problema político que esteja afetando uma aldeia, seja ele uma ameaça externa ou alguma insustentabilidade no balanço do poder interno à aldeia, uma das possíveis reações do grupo é gerar uma dispersão, desmanchar o coletivo, procurar manter ou romper os diferentes laços que unem a comunidade. Membros de polos opostos dos diferentes eixos que operam e tencionam as relações comunitárias vão ter que optar pelos laços que vão manter e com esses laços, manter os outros laços que esses últimos implicam, do mesmo modo, alguns laços vão se romper, assim a aldeia vai se dividir, um dos grupos vai fazer uma nova. Assim vão conformando-se constelações de aldeias espalhadas pelo território, conectadas por trilhas, tendo relações amistosas, cerimônias em comum ou então guerras. Nota-se uma dispersão horizontal pela camada da terra. Verswijver (1992) demonstra que durante as guerras, a rapidez e quantidade de cisões e fusões aumentou consideravelmente. Muito depois veio a “*pacificação*”, novas configurações territoriais e expansão de novas fronteiras produtivas: exploração de madeira, mineração, agropecuária e mais recentemente de projetos desenvolvimentistas e de infraestrutura. Diante dessa ofensiva, as aldeias também foram se multiplicando.

O mito de diferenciação dos povos jê se refere a uma região onde viviam todos os ancestrais dos Jê, provavelmente entre os rios Araguaia e Tocantins, segundo o palpite de alguns, mesmo local atribuído ao etnônimo do grupo, Mebengokré. O mesmo local é

referenciado em relatos de viajantes do século XIX como morada de vários povos jê. Existem diferentes versões sobre os modos como o milho foi adquirido. O primeiro grão de milho foi encontrado no estômago de um rato, em meio a uma roçada, onde havia uma árvore enorme, chamada *bau-pari*, que tinha que ser derrubada, mas essa empreitada não seria feita com facilidade, em vistas a sua grandiosidade.

O caminho para ela também foi indicado por um rato, sentado nos ombros de uma mulher. Em todos os casos as espigas de milho abundam nos galhos da árvore, em alguns casos estão espalhados no chão, ou flutuando no rio que passa perto, especula-se que seja o rio Tocantins. A mulher, a árvore e o rio induzem a presença de uma noção de provedores de vida. Em outras versões o rato se encontra dentro do tronco da árvore, com seu estômago repleto de sementes. Mesmo no caso em que o tronco oco continha o rato guardião das sementes, ou naqueles em que as espigas estavam no alto da árvore, um fator invariável é a necessidade premente de derrubar a árvore e também o fato de ser um trabalho muito árduo que exige necessariamente o máximo esforço e o comprometimento de toda a comunidade, a resistência do tronco sugere o esforço para garantir a vida e o resultado de sua derrubada é a própria vida, a garantia de uma fonte de alimento e a proliferação de vida seguida desse ciclo cósmico de *vida-morte-vida*. Só uma grande proeza poderia trazer tamanha fonte e conhecimento. A matança da grande árvore traz algo de substancial à vida, assim como à transformação, que é própria à vida. Ainda, esse acontecimento não se encerra na matança explícita e na brutalidade, pois existe uma versão, em que uma mulher sabe se comunicar com um rato, que ensina para ela o local da árvore e as técnicas da agricultura (Lukesch, 1976).

A origem de alimento para um povo forte foi uma proeza de igual fortaleza, vencer uma entidade provedora de vida muito grandiosa, isso só poderia ter sido feito por um povo *magnificado*, ou grandioso. Com o recolhimento das sementes e o conhecimento do cultivo da planta do milho, começaram a falar línguas diferentes, separando-se nos grupos Jê atuais. Nota-se assim que, aquisição de conhecimentos sobre agricultura, andanças que envolvem semear e recolher sementes, diferenciação entre grupos, aquisição de novos nomes e línguas, andanças para fazer novas roças, novas aldeias, são atividades que podem ser constatadas nos registros históricos e nas sugestões míticas.



Ilustração V: Descoberta do Milho e derrubada da árvore. Ilustração: Milton Sobreiro

A arqueología clássica reconhece a emergência da agricultura como um dos componentes da emergência da civilização, juntamente à sedentarização, organização política estatizada, genericamente a domesticação da terra, plantas, animais, pessoas; fundação de cidades, meios de registrar conhecimento e informação – tipicamente a escrita, à produção de excedente econômico, e outros fatores que são usualmente vinculados ao paradigma e à ideologia civilizatória. Marcela Stockler Coelho de Souza me chamou a atenção sobre uma análise que pode ser feita a este respeito no caso Mebengokré, essa equação do paradigma civilizatório não se realiza, há uma contradição, ironicamente uma diferenciação não-intencional a esse paradigma. É justamente com a aquisição do conhecimento sobre o plantio do milho, que os ancestrais dos Jê se separaram, adquiriram diferentes línguas e passaram a andar por aí, semeando o que aprenderam, praticando sua agricultura “nômade”. Essa equação clássica atribuída às grandes civilizações não se aplica aos povos das terras baixas da América do Sul. Os Mebengokré não são “nômades” nem sedentários, são descritos por alguns como “semi-nômades”. A agricultura para eles, está associada às expedições e às andanças, ao movimento.

Turner (Turner, 2006) afirma que esse lugar mítico talvez seja o mesmo histórico onde se diferenciaram os Mebengokré de outros Jê, Apinayé, Suyá e Timbira, esse lugar entre as águas, hipoteticamente o rio Tocantins e o Araguaia. Na medida em que ocorreram ataques dos brancos, os grupos foram migrando à oeste. O “semi-nomadismo”, a belicosidade, o medo que deles tinham os grupos vizinhos e a sua alta estatura foram os atributos que caracterizaram o primeiro registro histórico dos Kayapó, nas ocasiões dos ataques aos Juruna e outros povos do Médio Xingú, considera-se este por Turner o registro histórico mais antigo.

Cem anos depois vieram escravizadores portugueses e os Nhyrykwaye do Tocantins-Araguaia. No século XIX já há registros de aldeias dos Gorotire e dos Purukarut, além dos Pau d’Arco e os Xikrin. Os Purucaru, ou mais precisamente Put Karôt eram os antepassados dos Xikrin do Cateté e Pacajá, compartilham origem com os Kayapó Gorotire e Irã’amrayre, seriam descendentes dos Me akre goroti e separaram-se na derrubada da árvore de milho, ou então no século XVIII a través de um (dentro de tantos

que houve) conflito de adultério, ou conflito entre grupos de homens, entre os mais jovens e mais velhos sobre a posse das festas, das cerimônias, das especialidades que devem ser executadas para essas festas. A apropriação de cânticos cerimoniais foi pivô para cisão de muitas aldeias (Turner 2006; Verswijver 1992).

O primeiro contato pacífico registrado ocorreu 1859, entre missionários capuchinhos e uns Gradaú, que na verdade tinham o etnônimo Irã'a mrayre e nesse momento tinham acabado de reagir a uma batalha contra os Kayapó Xikrin e Karajá que visava pegar crianças como cativas. Esse tipo de prática era muito recorrente na política externa Mebengokré e pode-se dizer até mesmo que é um de seus modos de diplomacia e uma de suas formas de pegar do exterior, pessoas, canções e elementos fundamentais para conformar-se e atualizar-se enquanto grupo. Através de pessoas, geralmente mulheres e crianças, adquiriam o conhecimento de canções que eram logo incorporadas ao repertório das cerimônias como valiosos elementos do ritual. Em 1863 foram contatados novamente pelo general Couto de Magalhães, que os convenceu a submeter as crianças a catequização. Outro tipo de relação que tiveram, foi a troca de caititus por ferramentas e miçangas com os comerciantes. A raiz de conflitos, eclipsados pela já tradicional inimizade com os Karajá, distanciaram o local da aldeia, colocando-o entre os rios Arraias e Pau d'Arco, tributários do Araguaia. Nesse momento passaram a ser chamados Kayapó "Pau d'Arco". Existem registros de grupos Kayapó distintos em lugares diferentes. Nos séculos XIX e XX já há registros de aldeamentos e encontros com diferentes membros de diferentes grupos Kayapó, vários na margem oeste do Araguaia. Em 1860, os Gorotire já estavam a 150 km a oeste do Araguaia, e os Purukaru, perto de Itacaiunas, entre o Araguaia e o Xingu. Em 1897 os Pau d'Arco-Irã'a mrayre (1500 pessoas) já estavam aldeados em volta de uma missão dominicana de frei Gil Vilanova.

Os Porekru são ancestrais dos Xikrin, separaram-se dos Gorotire e dos Irã'a mrayre devido a uma disputa de adultério, a fissão por Porekru, por sua vez, deu-se a partir de uma disputa interna entre solteiros e recém-casados. Existem outras várias fissões que são explicadas com esses mesmos motivos. Merece destaque a disputa entre categorias de idade sobre a posse das prerrogativas para as canções das cerimônias. Esse tipo de conflito é constante dentro das relações na casa dos homens, e a cisão remonta à lógica e às

circunstâncias de uma cisão anterior a todos eles na comunidade *Me akre Goroti*, que se presume que tenha ocorrido após a derrubada da árvore de milho.

A seguir, um diagrama que demonstra as cisões e reagrupamentos registrados numa genealogia de Lea (2012):

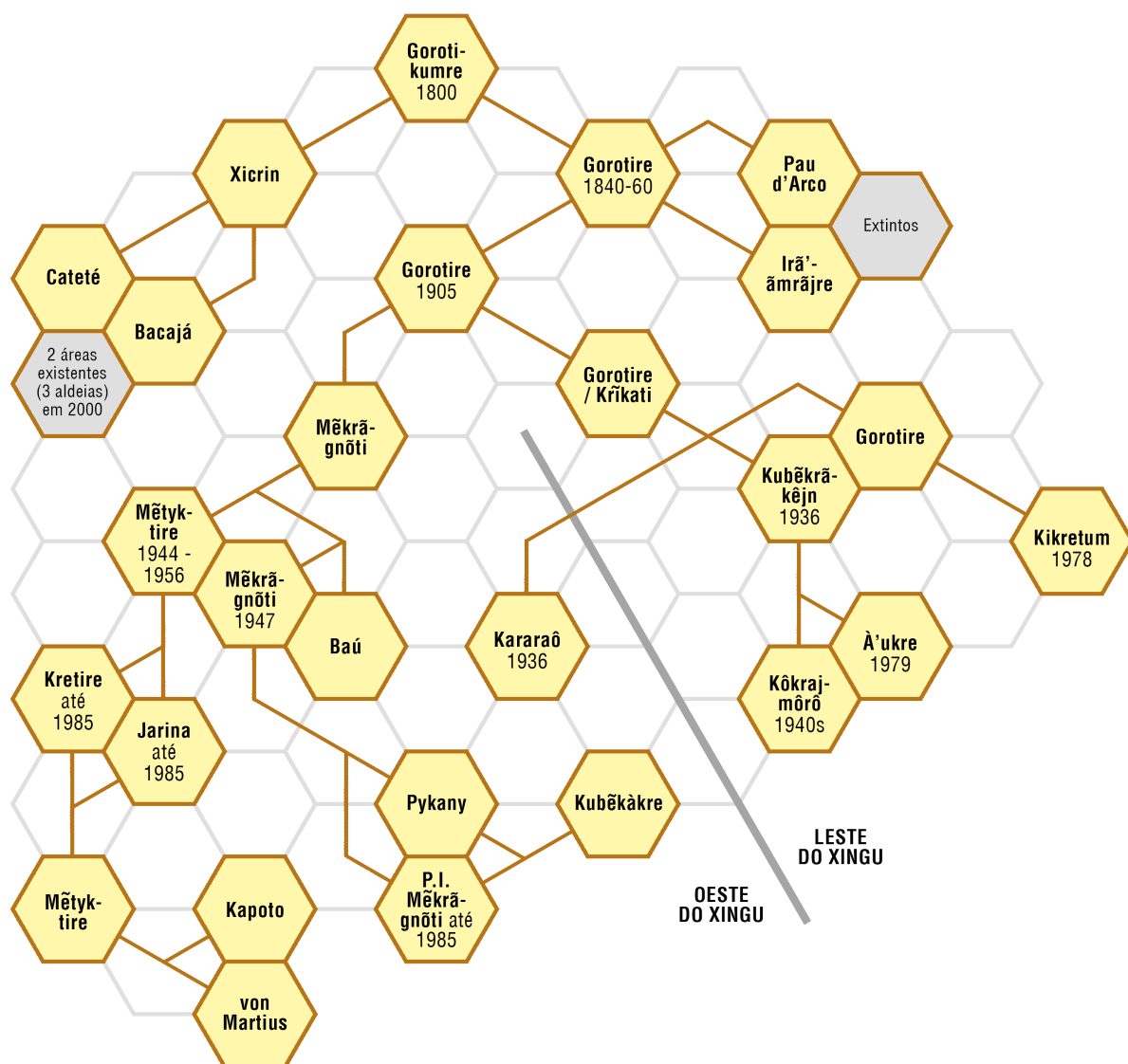


Diagrama V: Genealogia histórica dos Mebengokré. Baseado no diagrama de Lea (2012).

Design: Felipe Sobreiro

A dificuldade que Turner encontra na sua tentativa de esboçar uma genealogia histórica dos Mebengokré, ou dos Kayapó reside na suposição de que se trata de um grupo único, distinto e coeso que estende sua unidade em longos intervalos de tempo rumo ao passado. Será que a maneira mais interessante de pensar a história e a genealogia deste grupo é

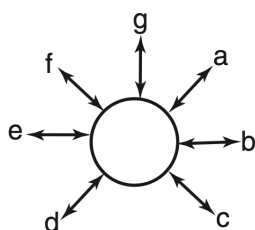
imaginá-lo como um mesmo grupo étnico em longos intervalos de tempo? Será que seu caminho rumo ao passado pode ser percorrido a través de uma única linha genealógica? Por que pensar que todos os povos que existem hoje, existiam igualmente no passado? Uma das dificuldades de Turner e dos historiadores que consultou pode ser a pressuposição geométrica de que os povos Jê se bifurcam numa genealogia cujas ramas não voltam a encontrar-se após a separação de um galho maior. Não existe um correspondente absoluto entre a cisão de uma aldeia e o nascimento de um novo povo, e tampouco a garantia de que vão continuar sendo o mesmo povo. João Lucas de Moraes, em comunicação pessoal, lembra de Wagner (2010), quando afirma que *nomes são apenas nomes, e não coisas nomeadas*. Para Moraes, o mais acertado seria dizer que eles sempre se chamaram Mebengokré, talvez desde o início dos tempos, conforme o próprio ponto de vista deles. É difícil saber quando a denominação surgiu, os Xikrin, que se separaram há muito tempo, também podem chamar-se Mebengokré. Talvez o caminho para encontrar seu caminho não seja propriamente o de procurar nomes na história, ou entender que não há uma correspondência total entre nomes e coisas, eles podem distanciar-se. Contudo, pode-se dizer que devem ser Mebengokré desde antes de atravessar o rio, talvez a partir da derrubada da árvore do milho, pois foi nessa ocasião que consideraram que houve uma importante separação com outros povos. Inclusive, Mebengokré também é usado para referir-se a outros povos, a denominação é circunstancial, de acordo com o contraste a ser feito. O movimento genealógico dos povos, não é o mesmo movimento dos nomes, que se movimentam e criam conexões em outras camadas de realidade, os povos indígenas não são unidades nacionais fixas, isso pode dificultar um pouco a tarefa dos historiadores.

Os caminhos que os Jê seguiram, desde a ocasião da derrubada da árvore de milho, podem contemplar: conexões, rupturas, fusões, reagrupamentos, idas, voltas, multiplicações. Existe um fluxo de pessoas de outros povos que são incorporadas, seja por sequestro ou alguma outra relação diplomática que envolva fluxo de pessoas. As divisões que são acompanhadas pela aquisição de um novo nome, pelo grupo que parte e funda uma nova aldeia podem resultar numa diferenciação como povo distinto, o povo de origem pode não reconhecer mais os que se foram como membros de seu próprio povo, isso depende dos tipos de relações que tenham. Atualmente, nem todos os Mebengokré reconhecem outras aldeias como parte de seu mesmo povo, a unidade linguística e cultural parece não ser

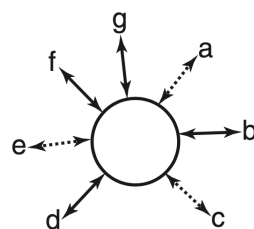
suficiente para esse reconhecimento. Xicrin também podem ser, ou não, reconhecidos por si mesmos e outros enquanto Mebengokré. Eles incorporam essa unidade em momentos precisos, quando é vantajoso na luta política com a sociedade nacional. Os historiadores afirmam que no séc XVII (Turner, 2006) haviam vários grupos. Por outro lado, Kayapó não é necessariamente sinônimo de belicosidade, nem todo belicoso é Kayapó. A história dos kayapó pode contemplar o cruzamento desses diversos arranjos de coletividades. Antes da colonização, a maioria dos povos indígenas se concebiam como pessoas ou seres humanos, o resto do mundo eram outras pessoas. Esse arranjo entre humanos e não-humanos sofreu uma transformação, depois da colonização, surgiram os etnônimos (autoreconhecimento) e exônimos (reconhecimento por outros), devido, em parte, à necessidade classificatória do poder, que precisa atribuir nomes ao que concebe como suas *coisas* dispostas no território, é uma medida necessária à dominação, o registro. Politicamente, de certa forma a taxonomia não se limita à uma questão de organização científica, na arquitetura do poder surge de uma necessidade de identificar, nomear e registrar o que está em vias de dominação.

À esquerda, mostra-se um diagrama com algumas das dinâmicas de cisão observadas por Posey (2003).

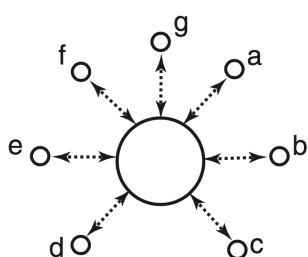
A discussão sobre a genealogia histórica dos Mebengokré, seus encontros e desencontros com uma genealogia distinta, que diz respeito à nomes, nos leva ao tema das cisões. No diagrama anterior, podem-se observar alguns dos movimentos de divisão ou de união que Posey (2003) identificou. Imagino os processos das cisões, abraçados pela concepção de tempo macro dos Mebengokré, que resulta num movimento que não está especificamente direcionado, nem unificado, pode até fundir-se, ter alguma reação inesperada. Mas existe uma tensão constante. Essa força vibrante, cintilante e reluzente, é a energia vital misteriosa cujo movimento cria vida e novas realidades.



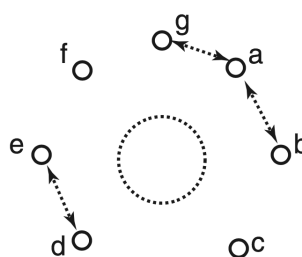
A. Aldeia principal intacta e organizada sob chefes “fortes”, com vários grupos de expedição (a, b, c, d, e, f, g) sob subchefes.



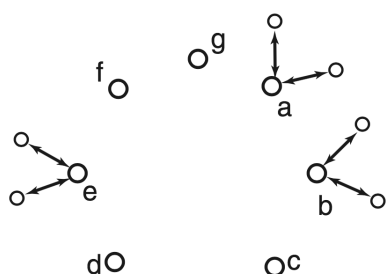
B. A aldeia principal permanece ocupada permanentemente. Porém, alguns subgrupos, formaram outras aldeias (a, c, e) e retornam à aldeia ancestral apenas para fins cerimoniais.



C. A aldeia principal está abandonada, exceto para reuniões periódicas de alguns subgrupos e para fins cerimoniais.



D. A aldeia ancestral está completamente abandonada. Alguns subgrupos se reúnem temporariamente para fins cerimoniais em outros lugares.



E. Os subgrupos da aldeia se dispersam e hostilidade mútua impede que aconteçam reuniões. Mais subdivisões ocorrem (h, i, j, k, l, m).

Diagrama VII: Algumas alternativas de cisão e fusão de aldeias. Diagrama de Posey, traduzido e adaptado por Felipe Sobreiro.

II. Obras espaciais invisíveis e luta política pela terra:

Carlos Fausto resume o critério que englobava os povos ditos *marginais*, o seu texto é tão bom, que a melhor opção é, como costuma ser, ler o original, mas na falta de espaço e contexto vai uma paráfrase com algumas intromissões de ideias e figuras narrativas (Fausto, 2000). Os povos ditos *marginais*, simplesmente não cabiam na cabeça e nos critérios de seus classificadores, nem mesmo podiam ser tidos como os clássicos paleolíticos que alimentam os fetiches dos românticos adoradores dos bons selvagens, não eram caçadores-coletores nômades no sentido estrito. Os Tupi-Guarani do litoral contribuíram para a narrativa das ausências e carências, ao atribuir um termo genérico aos povos do sertão, chamavam-nos de Tapuias e os caracterizavam como bárbaros sem aldeia, agricultura, canoa, rede nem cerâmica. Mal sabiam que esses *marginais*, tinham tudo isso e muito mais. Uma grandiosidade começa a ser notada, no caso dos Jê, para além de sua violência e belicosidade. Eram de certo modo, “caçadores nômades”, eles caçavam, e faziam um amplo uso do território a partir de inúmeros deslocamentos com diferentes propósitos. Mas isso é pouco para descrever sua economia e seu modo de habitar a terra. Desenvolviavam uma complexa e sofisticada economia bimodal, que por sua vez está fortemente associada a inúmeras atividades cerimoniais. Praticam momentos de dispersão no espaço, seja para guerra, andança, excursão de caça, migração para fundação de acampamentos temporários, roças novas, aldeias novas, coleta e caça de insumos para as festas. No caso dos Mebengokré essas andanças são organizadas a través das dinâmicas políticas dos grupos etários dos homens, suas alianças e dissidências. Há outros momentos de agregação, onde os laços de parentesco e as associações de mulheres prevalecem. São ocasiões de festa, cerimônia, nomeação, cotidiano de cuidado da vida, roça, circulação e construção de relações *belas e corretas- meykumrex*. Esse modo de vida era coerente com grandes populações e sistemas institucionais e políticos muito complexos.

Certa vez ouvi de alguém, ao falar sobre os mais importantes centros das terras altas, esses considerados pontos de inventividade civilizatória, que a contribuição do entorno para eles poderia ser muito maior do que se reconhece normalmente. O empréstimo de traços culturais, a importação, exportação, a criatividade tida como oriunda de uma fonte, um

centro não são os únicos modos de fazer brotar a criatividade. Esses são apenas alguns, dentro de tantos outros processos criativos que podem existir. A contribuição dos fluxos “nômades” e “semi-nômades” pode ter sido até agora, em grande medida subestimada. Qual seria o papel das populações nômades e seminômades na costura das antigas federações e confederações indígenas que coabitavam o continente? Podem haver pontos acumulativos de fluxos nômades, locais de cerimônias que reúnem diversos povos, instâncias de relações comerciais e diplomáticas. Os Mebengokré, não se limitam a construir pontos no espaço, mas habitar áreas de transição entre ecossistemas diversos e criar nessas faixas algum modo de fronteira dilatada que permita a otimização das transformações que esse espaço possa hospedar. Habita-se a fronteira para proteger o interior, que é um espaço antropizado de acordo com seus métodos de manejo ecológico, com ciclos que duram décadas, produzindo campos de caça, locais de roça, pomares, trilhas e disponibilidade frutos para as próximas gerações. A habitação e/ou circulação nas fronteiras traz vantagens para o protagonismo de importantes transformações em seus mundos, pela variedade e diferença de elementos que encontram ao seu redor.

Pode-se dizer que os Mebengokré são *atravessadores de mundos*, vieram de um buraco do céu, que foi cavado arduamente por um experiente caçador, vieram da camada do céu (que é outro mundo, outra terra) e vieram a esta terra – pyka -, onde fazem e atravessam outros mundos. Nesta nova camada de terra – *pyka* – a construção de novos mundos pode operar na multiplicação e dispersão de novos grupos com novos nomes nos processos de cisão comunitária.

Os índios são retirados daquele lugar de a-socialidade e passam a ser ativos de uma rede de socialidade que transcende sua humanidade e se estende pelo ecossistema, suas relações de parentesco, instituições e cosmologia são reconhecidas para ocupar uma nova composição gradual onde muitos seres (nem todos necessariamente), estão dotados de subjetividade e podem ocupar posições de parentesco, estabelecem relações *animistas*, compartilham origens míticas. Diferenciam-se entre si, menos pela sua essência, que é para *todos* subjetiva, mas pelo seu grau e posição, de presa e predador, pela perspectiva de cada um em relação aos outros e seu regime alimentar. Florestas, roças não são tampouco meros campos produtivos, mas palco de uma socialidade cosmopolítica.

As **iniciativas diferenciantes** dos indígenas não se limitam à fabricação da humanidade e a manutenção de uma perspectiva desejada, mas também dizem respeito à ciclos de mobilidade e construção do espaço, considerado pelos outros, vazio. William Baleé (2008) reconhece sofisticadas práticas de manejo ecológico pelos quais o ecossistema amazônico foi produzido ao longo de milhares de anos, contabiliza numerosas espécies cultivadas, técnicas de manipulação genética e experimentação biotecnológica milenares, ciclos de produção agrícola integradas à produção de habitat para espécies de caça cuja durabilidade atravessa gerações. A *natureza viva* e plana inventada e contemplada pelos primeiros navegadores ocultava seu caráter de obra coletiva.

Estudos arqueológicos e de ecologia humana põem em cheque as noções que até então atribuíam limitações do ambiente para o desenvolvimento dos grupos, as estimativas populacionais e demográficas de tempos pré-históricos demonstram que a Amazônia abrigou cidades, grandes populações (Clastres, 2014), estruturas políticas complexas que não se baseiam no controle meramente econômico dos recursos econômicos, mas antes deles dos simbólicos, sancionados ritualmente.

Os recursos econômicos ou as *coisas*, são objetos que fazem parte de algo que pode assemelhar-se ao **culto do cargo**, participam dos rituais significando algum tipo de relação específica, o foco da ação não é apenas o valor utilitário dos objetos manufaturados, mas nas relações humanas que o implicam. O culto do cargo, assemelha-se em alguma medida à forma como a Anarquia anti-industrial faz uma crítica desse modo de produção e suas mercadorias. Os objetos não são inertes, eles carregam todas as relações sociais que implicam sua produção. É uma forma dos indígenas conceberem o que os antropólogos entendem como “cultura”. Na definição de Wagner (2010):

“ ‘Carga’ é praticamente uma paródia, uma redução de noções ocidentais como lucro, trabalho assalariado e produção pela produção aos termos da sociedade tribal. Paradoxalmente, não é mais materialista do que as práticas matrimoniais melanésias (...). A ‘carga’ raramente é pensada de maneira que poderíamos esperar, como simples riqueza material: sua significância baseia-se antes na utilização simbólica da riqueza

européia para representar a redenção da sociedade nativa.”

É a administração do capital simbólico, focado na produção de pessoas e não mercadorias o que orientam as relações sociais. A cultura material dos brancos é avaliada pelos indígenas de acordo com a **moralidade** do tipo de relações humanas que sua produção e circulação acarreta, ou melhor do que isso, sua ética.

Ao contrário do que se acreditou por muito tempo, a horticultura no cerrado remonta a 500 a.C., antes mesmo do aparecimento da cerâmica. A cerâmica Aratu provém do nordeste, onde habitavam os macro-jê (desapareceu antes da conquista), e Uru vem depois, na Amazônia torna-se hegemônica e expande-se a leste. Uma, cerâmica primária, tem indícios até o século IX, depois surgem as aldeias circulares, a partir de 800 d.C, após um fluxo importante de grandes contingentes populacionais, existem centenas de sítios. Uma hipótese afirma que são resultado de duas tradições, uma sedentária e outra migrante. Serão duas tradições? Sistema bi-modal? Ou dois modos entre grupos inter-relacionados? As aldeias circulares (que continham até 3 anéis de casas) com um amplo pátio central cerimonial passam a dominar o cerrado, e depois aparecem no Alto Xingu, ocorrem entre c. 800 e 1500 d.C, principalmente nas cabeceiras do Tocantins e Parnaíba. Eram consideravelmente maiores às encontradas depois da conquista e na atualidade, e abrigaram até 2000 pessoas, na época da conquista existiam algumas com 2000 pessoas. Localizadas próximas a florestas de galeria e trazem indícios de cultivo de milho e batata-doce, possuem uma extensão que vai de 7 até os 20 hectares. Aldeias Uru são menores, andam junto com o cultivo de mandioca, se distribuem, em parte, no cerrado e chegam até os 4 hectares e chegam a um período mais tardio que os Aratu. Há uma heterogenia e dispersão de cerâmicas, descontinuidades de estilo e tecnologia que indicam transformações socioculturais e relações inter-étnicas. As transformações nas evidências de cerâmica são sinais do que ocorre com os grupos que habitam a área (Fausto,2000).

A morfologia das aldeias é um singelo sinal geométrico de uma profunda complexidade institucional e política dos Jê. Na próxima citação, pode-se notar um dos aspectos mais relevantes que fazem com que os Mebengokré subvertam o paradigma dualista de paleolítico/neolítico:

“Os Jê reúnem o que deveria estar separado: são móveis e possuem grandes aldeias; a tecnologia de subsistência é simples, mas os adornos corporais são elaborados; não há chefes supremos, embora haja uma economia política do prestígio; há um desenvolvimento notável de instituições comunitárias e cerimoniais, porém estas tendem a ser basicamente não-hierárquicas (ainda que encontremos assimetrias em várias partes do sistema).”

O passado do continente americano não cabe no esquema histórico linear evolucionista que concebe uma sucessão de: bandos-tribos-cacicados-estado. O que pode notar-se é formas de organização social, política e distribuição espacial muito complexas, até mesmo e em grande medida, no espaço que é hoje em dia o Brasil Central. As descrições etnográficas desafiam em muitos sentidos os modelos clássicos de desenvolvimento. Desde o século IX d.C, mesmo com uma tecnologia que para muitos pode ser considerada como simples, com uma complexidade de organização, com uma população consideravelmente maior às outras do período neolítico no mundo, havia uma rede de grandes aldeias com importantes canais de conexão entre elas. As formas de articulação social, econômica e política nas escalas, locais, regionais e além é muito maior do que era suposto e o que os estudos demonstram é diversidade em abundância em todas essas interconexões inter-escalares (Fausto, 2000).

Os diferentes povos oriundos de diferentes troncos linguísticos se relacionam, compartilham atributos culturais, distribuem o uso do seu território de acordo com critérios míticos, associações libertárias, alianças políticas e de parentesco, possuíam e possuem cartografia própria que conhece (no caso Mebengokré procura conhecer pelas trilhas e predações) profundamente o território; contribui para o planejamento demográfico e estratégias de migração, interpreta o presente e o passado, conectando por meio de narrativas míticas a nomeação de lugares à consciência histórica inscrita na paisagem, à agência dos lugares sagrados.

Há sítios de rotas sagradas compõem o conhecimento e aprendizado de ensinamentos *geográficos, ecológicos, botânicos e zoológicos*, que eram transmitidos de modo simultâneo à circulação dessas rotas, a sua construção e sua aliança com a agricultura

nômade. Amplas redes macro-regionais de trocas comerciais, alianças políticas e cerimoniais, confederações, cuja topografia abrange narrativas míticas que integram a história, a memória, a vida e o sentido dos lugares construídos.

Notou-se um contraste entre a configuração demográfica rarefeita do presente etnográfico, oriundo dos poucos sobreviventes da expansão epidemiológica e da chacina colonial e nacional em relação a um passado que se revela monumental. No entanto, esta revelação não se limita a atribuir uma pretensa hierarquia nestes grupos que se supunha ausente, mas de entender que a complexidade da experiência histórica da civilização ocidental é apenas uma forma dentro de tantas outras, e a complexidade política ameríndia não passa necessariamente por relações de poder hierárquicas e que, inclusive, suas hierarquias tampouco se baseiam no controle de excedente econômico, na dominação política, nem na criação de instituições com os atributos de constituição da autoridade análogos aos do Estado. As sociedades amazônicas se revelam pela complexidade de seus recursos simbólicos, cerimoniais e xamânicos. A incompatibilidade entre a funcionalidade do Estado e a recusa ameríndia em tomar decisões políticas por esses meios de concentração de poder gera um equívoco, além de numerosos conflitos que multiplicam resultados até a atualidade. Mas é preciso acertar uma nuance, como dizem Rojas e Linares (2011):

“la dicotomía clastresiana entre sociedades estatales y sociedades contra el Estado no siempre se aplica en el terreno y que una de las características de las sociedades amerindias estudiadas es su capacidad de vincularse con el Estado y permanecer de alguna manera fuera de él, así como de transitar exitosamente de formas de organización centralizadas a otras no centralizadas”

De um modo muito diferente daquele a partir do qual os indígenas habitam e concebem a terra, as convenções que fazem o traçado de linhas imaginárias das porções da terra que correspondem a seus proprietários seguem uma lógica específica. Em termos muito genéricos, a propriedade da terra é, em sua maioria, privada e o usufruto e exploração de seus recursos prerrogativa de seus proprietários. Nesse sistema capitalista os meios de produção, os produtos e lucros também são privados, sua hegemonia é inegável. O sistema

tende a acumular o capital em poucas mãos, explorando a mão de obra dos trabalhadores que ganham pouco em condições de trabalho ruins. O desdobramento político institucional disso é o Estado descrito anteriormente, com seus respectivos dispositivos. O que interessa na atual reflexão é o uso e a legitimidade da força para proteger esses espaços voltados ao desenvolvimento capitalista. O que garante a propriedade e/ou a posse de um pedaço de terra pode ser, nem sempre, mas pode ser o direito, a guerra, a usurpação, a compra, a recepção por meios legais, a grilagem, a ocupação, a retomada e tantos outros modos.

Esta reflexão é parcialmente influenciada pela discussão da dissertação de Julia Miras Trujillo, mas muito antes disso, pelos diferentes paradigmas das perspectivas de habitar a terra pelos pensamentos e práticas anarquistas. Isto não quer dizer que os povos indígenas sejam, literalmente, anarquistas no sentido moderno do termo, mas que muitos dos argumentos dos anarquismos e suas práticas podem desenvolver diálogos fecundos com esta discussão. Podem existir, ser criados e também existem outros sistemas ou modos de habitar e compartilhar a terra. Para algumas perspectivas, mas principalmente para alguns contextos relacionais, não é preciso fixar uma linha reta imaginária que separe de modo proibitivo uma faixa de terra de outra. O imperativo da fronteira rígida, defendida pelo uso da força e policiada (para cercear e destruir a relacionalidade), se cria a partir da necessidade de estabelecer (na maior parte dos casos) ou proteger-se de algum tipo de abuso relacionado ao uso da terra. Quando o abuso não é uma potência plausível, e outras lógicas tecem o habitar da terra, o estabelecimento de fronteiras político-econômico-institucionais deixa de ser uma necessidade, assim como a representatividade política para esse fim é obsoleta ou sequer existe. Essa falta de necessidade, tem a ver com o fato de que os povos que assim habitam, não precisam da propriedade privada para organizar sua economia e da força para proteger seus espaços e lugares, a lógica que legitima a posse dos lugares que habitam não passa pelo abuso, sua organização político-institucional não é do tipo estatal-hierárquica, não há acumulação de poder coercitivo em seus principais atores políticos. Existem acordos que são feitos entre os diferentes povos que habitam o espaço, às vezes os homens caçam nos mesmos lugares que seus pais e avós o faziam, ou então vão aos campos de caça criados previamente. Sobre a questão das fronteiras, Rojas e Linares (2011) dizem, referindo-se a um estudo sobre os chiquitanos e

outros povos, mas sua descrição cabe neste contexto:

“Varios artículos señalan cómo el medio ambiente no sólo obstaculiza de manera negativa la centralización política, sino también puede ofrecer posibilidades positivas para la descentralización social. Igualmente muestran que las fronteras culturales entre sociedades no estatales y sociedades estatales suelen ser también fronteras ecológicas, pero que no crean barreras intransitables sino espacios de intercambio y negociación intercultural(...) concepto ‘frontera’ en los estudios sobre las sociedades no estatales, señalando que más que funcionar como una línea que separa de manera tajante las esferas de influencia de las sociedades estatales y de las no estatales, ésta debe verse como una zona de movilidad y transición en la que confluyen cotidianamente estas sociedades y reelaboran sus formas de organización social y de identidad política.”(Rojas;Linares 2011)

Portanto, essa dilatação das fronteiras que Posey (2003) e eu atribuímos aos Mebengokré, diz respeito às áreas de transição entre um tipo de floresta ou de cerrado e outro, assim como às fronteiras geopolíticas, que convidam às trocas, relações sociais e a atualização criativa da vida social e política.

O anarquismo, ainda que tenha sua origem convencionalmente no mundo moderno e ocidental, nunca deixou de ser inspirado por sociedades que são distintas e vivem a partir de organizações que simplesmente não cabem dentro do modelo de Estado-nação, o modo de governo atual, o capitalismo, o empresariado, a estratificação em classes sociais, a pirâmide social, a noção de uma população passiva à política, identidade coletiva enquanto nação e povo, território. Mark Harris (2015) tenta elevar a posição das sociedades da antiguidade no Tapajós e do Baixo Amazonas. Sua obra sussurra: *olha, eles também tiveram atributos do neolítico....* Enfatiza suas estruturas institucionais hierárquicas, como se essa fosse a única ou a melhor forma para retirar esses povos de uma posição inferiorizada e subalterna. Por que eles têm que aproximar-se ou encaixar-se nesses termos e possuir esses atributos para não ser considerados atrasados e inferiores? Por que a legitimidade no acesso à garantia de fato a uma série de direitos tem que estar associada a uma adequação da comunidade a um modelo em alguma medida

análogo ao modelo da sociedade hegemônica? E quando esse modelo não lhe cabe? Se não for por uma semelhança, teriam de se encaixar por meio de uma diferença equivalente. As diferenças mais profundas não são enxergadas, são mais temidas e evitadas. O anarquismo sabe que uma sociedade sem Estado, hierarquias, classes sociais, território delimitado por fronteiras policiadas, quadriculado em propriedades privadas, identificadas em nações, não é uma sociedade marcada por essas ausências, mas é antes uma sociedade repleta de tantas outras coisas, diferentes, que nem sempre são percebidas e compreendidas. As organizações sociais têm suas próprias formas de ser e se transformar. O manejo e a habitação da terra podem ser feitos com base nos processos de construção de consenso entre os diferentes grupos, que optam por respeitar as terras usadas por seus vizinhos, assim as suas também são respeitadas. Antes de uma ordem, uma decisão vertical que estabelece uma propriedade, as terras são habitadas e se relacionam com as pessoas a partir do próprio uso. Existe uma célebre frase entre socialistas e anarquistas que afirma que *a terra é para quem nela trabalha*.

Grosso modo, alguns povos indígenas das terras baixas possuem ‘hierarquias’ que não são autoritárias nem coercitivas, como bem notou Clastres (2014). Essa sensibilidade especial do anarquismo lhe confere uma habilidade para pensar as sociedades diferentes, o que não significa que elas sejam literalmente anarquistas, podem talvez guardar algumas semelhanças. Nota-se que a hierarquia coercitiva com o monopólio da violência não é uma constante universal, é apenas uma instituição de algumas sociedades específicas. Pode-se dizer que cada uma delas poderá, a seu modo, aplicar algum de seus preceitos, a insubmissão a uma autoridade central, a desobediência civil em caso de dissidência política com as lideranças cuja legitimidade está em balanço. Nessa ausência de coerção, pode-se pensar que, dentro das suas comunidades, a liberdade das pessoas é maior. A legitimidade de um líder não se dá pela força, mas pelo reconhecimento espontâneo da comunidade em relação a suas habilidades. Assim, o reconhecimento de uma liderança, assim como sua atuação, são atos que estão envolvidos com uma grande carga de responsabilidade, inclusive porque as decisões envolvem em maior medida um consenso coletivo.

No caso dos Mebengokré, não há uma hierarquia autoritária e coercitiva, mas uma

distribuição desigual do prestígio. O prestígio é o resultado da admiração, do respeito, não é coerção. A maioria dos povos praticam o apoio mútuo, que é uma forma de dádiva. Um princípio anarquista, de Piotr Kropotkin, que pode ser dito que muitos povos praticam é obter e proporcionar: *De cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo sua necessidade*. A solidariedade é vista como uma manifestação ética importante que permeia as relações sociais e é atributo dos bons líderes. Embora a economia não seja um compartimento isolado nas sociedades indígenas e ultimamente com o acesso às mercadorias industriais as relações tenham sofrido grandes transformações, é possível dizer que as comunidades têm como ideal a autonomia e procurar gerir os seus próprios meios de subsistência. Talvez a autogestão fosse uma realidade que diz mais respeito ao passado, mas procuram ser criativos em seus novos modos de sustento. A equidade na distribuição da riqueza costuma sendo um valor importante e o acúmulo é visto com reprovação.

Uma discussão que agrega anarquismo e etnologia de grupos Jê é a que faz Guilherme Falleiros (2016), que se propõe a demonstrar algumas semelhanças entre reflexões de Pierre-Joseph Proudhon e Claude Lévi-Strauss. Fala de uma dialética serial perspectivista e sem síntese que está vinculada ao pensamento de Proudhon. Discute também seu princípio federativo, o dualismo político vinculado a uma noção de “ dualismo político em perpétuo desequilíbrio feito política” (que ele resgata de estudos de Renato Stutzman e Beatriz Perrone-Moisés), ainda, traz uma reflexão para a antropologia anarquista por via de sua abertura à alteridade como dialética entre perspectivas de uma mesma relação (Falleiros, 2016). Não tenho um domínio profundo, com todos os pormenores, sobre a ampla discussão do dualismo e as diferentes dialéticas. Mas ao ler os relatos de Verwijver (1992) sobre a cisão de aldeias, suas justificativas parecem muito superficiais, e essa descrição de uma dialética pendular sempre instável parece encaixar-se de alguma forma. Esse perpétuo desequilíbrio, junto à tensão constante entre os diferentes polos (movimentos pendulares concomitantes de todos os eixos opostos) que participam da organização social pode estar vinculado àquela noção Mebengokré de tempo macro prestes a se materializar, mencionada anteriormente, uma energia cintilante em ebulição que está prestes a dar forma a uma nova vida, às vezes de maneiras inesperadas, sem um pre-determinação unívoca. Uma energia que tanto se materializa, como também pode

fragmentar.

Longe de esgotar o assunto, que é por demais complexo e profundo, pretendo trazer alguns aspectos dessa discussão para compor a narrativa das dinâmicas de cisão de grupos e dispersão territorial dos Mebengokré. Essa discussão pode coincidir com o que Marcela Stockler e Edgar Bolívar Urreta dizem, quando contam que a constituição das pessoas, o ser, o tornar-se, é algo intrinsecamente ligado à transformação, tornar-se outro, vir a ser. Marcela diz que para muitos Jê, ser é ser outro. Uma predação de alteridades que pode ter sua repercussão demográfica na tradição histórica de inúmeras cisões de aldeias.

Guilherme Falleiros (2016), traz o exemplo do parentesco do povo que estuda, os a'uwê-xavante, que de um modo diferente aos Mebengokré, se constituem como um povo explicitamente dual, por grupos etários que acompanham a pessoa durante a vida e por metades exogâmicas. As duas metades patrilineares, *Po'redza'ono* e *Öwawẽ*, incluem em alguma circunstância uma terceira algo como uma terceira, tida como alógena. É *Tob'ratató*, um trickster que expõe as arbitrariedades do sistema.

“Po'redza'ono y Öwawẽ polarizan también una relación entre concentristo y diametralismo al respecto de sus mitos de origen (Falleiros, 2012a): versiones contadas por personas de la primera presentan a los antepasados de la otra como descendientes de su antepasado, y versiones contadas por personas de la segunda presentan desde el principio a ambos ancestros como afines. De un lado se afirma superioridad, del otro se la recusa en sumisión por la paridad. Esas mitades son compuestas por “linajes” no segmentarios, “conjuntos nebulosos” cuya pertenencia es gradual, no absoluta (Seeger en Maybury-Lewis, 1979; Seeger, 1980). A través de la convivencia, la comensalidad, la adopción (incluso de extranjeros) y la rememoración del parentesco pasado, se constituyen lazos: se pueden mudar de aldea y vivir con parientes antes “distanciados” que se van tornando “padres”, “madres”, etc.” Falleiros (2016)

Para os Mebengokré, existe um contraste entre os grupos envolvidos em atividades rituais e seculares. Este exemplo citado anteriormente pode guardar alguma relação com “os de baixo” e “os de cima”, para os Mebengokré, os que recebem nomes belos e prerrogativas

cerimoniais, e os que recebem nomes comuns. Os que recebem nomes belos são menores numericamente, os de baixo. As lógicas que permeiam as categorias dos Mebengokré podem guardar alguma semelhança com esse quase dualismo em desequilíbrio fazendo política. As matri-casas aplicam o princípio da livre associação, amizade formal, e uma complexa prática política na distribuição de nomes e *nekretx*. Efetua-se um anti-determinismo que se atualiza na prática, não é orientado pela autoridade coercitiva, mas move-se “bajo el efecto oscilatorio de la afiliación libertaria” (Falleiros, 2016). Os conflitos entre os grupos de homens, quando estão disputando prerrogativas cerimoniais podem ser eclipsados por um episódio de adultério com uma mulher. As mulheres têm um importante poder de interferência no equilíbrio dos homens. Seja qual for a oposição, um terceiro elemento pode apresentar-se para negar a unidade, promover transformações, e pode também neutralizar ou complexificar as práticas que envolvem movimentos centrífugos e centrípetos. Os pares que podem dividir uma aldeia não são absolutos, são heterogêneos, mutáveis e circunstanciais.

"Perrone-Moisés (2011) nota que Clastres había identificado una dialéctica semejante, entre fuerzas centrípetas y centrífugas, sin embargo mantenía – como Proudhon – un deseo de equilibrio, “constantemente amenazado” por las fuerzas amerindias. La relectura crítica de esa dialéctica muestra, además, que el “desequilibrio” aquí no es homólogo a desigualdad en un único vector diagonal, pero si a un movimiento continuo y pendular que no se estabiliza, afectado por más de un vector oscilando “contra lo estable” (Macedo, 2011).” (Falleiros 2016)

A dinâmica descrita anteriormente pode acompanhar os processos e conflitos políticos, combinando vários pêndulos de acordo com os eixos de oposição em questão. Mas tampouco se trata de umas sociedades tão voláteis, existem modos e almeja-se constituir aldeias populosas com líderes fortes. Nas formas da política indígena pode haver a tendência a compor algo semelhante a uma Confederação. Sua construção é permeada por ciclos de concentração e dispersão, o ápice da magnificação é a geometria de um “quase-Estado”. Esse quadro pode fragmentar-se, dispersando-se em diferentes coletividades. Os ciclos de mobilidade e as fases sedentárias, são uma tensão entre as forças matri-uxorilocais da aldeia e a patrivirilocalidade das expedições dos homens. Existe também

polaridade entre os laços comunitários e os domésticos.

Falleiros (2016) discute diferentes dialéticas, a Proudhoniana é uma série de oposições sem síntese numa mesma perspectiva, a ameríndia se opõe por uma série de “perspectivas distintas de uma mesma relação” (FALLEIROS, 2016). Essa dinâmica não é meramente dualista, pode ter outra sorte de interferências. O lugar da unidade nesta discussão, é difusa. O anarquismo e o modelo federativo supõem uma unidade, uma noção de equivalência e reciprocidade; já as relações ameríndias implicam numa busca de paridade entre circunstâncias e relações que no geral são assimétricas, o que é um movimento sem fim que procura desmanchar o poder, desestabilizar o que estiver muito sólido, alternar-se entre o cíclico e o pendular: polaridade entre uma força que vai contra o Estado e outra que é um quase-Estado.

A tradução demográfica para os Mebengokré dessas lógicas pode envolver a relação das matri-casas, sua distribuição de nomes, os grupos dos homens de poucos e muitos filhos e os movimentos caleidoscópicos que essa miríade de possibilidade de alianças pode promover na política comunitária. Essa lógica pode acompanhar a cisão de aldeias, a fragmentação/dispersão de pequenos grupos para depois compor novos arranjos, ligas e confederações. “(...) para vários pueblos ameríndios, la variación pendular clasificatoria va contra la distinción entre “dominantes” y “dominados”, lo que hace al modo de vida ameríndio una inspiración para el anarquismo.” (FALLEIROS, 2016)

A operacionalidade dos modos de habitar a terra de forma anticapitalista não pode ocorrer isoladamente, tem que ser relacional. A terra que uns respeitam e habitam com parcimônia só terá o respeito garantido se os Outros vizinhos que a cercam fizerem o mesmo, requer-se reciprocidade. Muitos povos não sentem que sejam donos da terra, ela não tem dono, ou talvez alguns lugares o tenham, algumas frutas e animais tem donos. Eles habitam a terra e são possuídos por ela, o que legitima é o uso, legitimidade que se estende geracionalmente e muitas vezes migra. Os grupos fazem acordos sobre o uso das terras, abrem lugares, e respeitam a partir da sua consciência, como pessoas que são, a partir de um consenso. Uma prática tradicionalmente anarquista que pode ser associada ao modo de ser indígena é o apoio mútuo, não no sentido literalmente evolucionista de Kropotkin, mas no sentido da própria reciprocidade enquanto diplomacia econômica.

Podem existir guerras, mas elas na maioria das vezes não estão relacionadas à apropriação absoluta de um pedaço de terra. Quando um agente abandona essa relacionalidade e adota a propriedade, está sabotando e impossibilitando em alguma medida a lógica recíproca de se proliferar dos outros. Quando a lógica estatal e capitalista faz fronteira, de certo modo obriga às pessoas, organizações e segmentos populacionais a passar por um processo de desagregação comunitária, individualização e no caso dos povos indígenas e outros povos tradicionais, passam por uma osmose que aos olhos da cultura hegemônica do estado-nação capitalista tornam-se classes inferiores, subalternas e circunscritos a terras demarcadas sob a ótica da propriedade.

A principal reivindicação na luta política indígena é a terra, assim, são instâncias inseparáveis. O que afeta a terra tem repercussões políticas, e o que se defende na luta política diz respeito eminente à terra. O modelo de representatividade político imposto às lideranças indígenas é incompatível com o seu modo próprio de fazer política, aquele modo famoso generoso e sem poder coercitivo que Clastres (2014) descreve muito bem. Para eles, a generosidade, a habilidade para harmonizar os coletivos e fazer a paz, a habilidade de orar de acordo com os anseios da comunidade é uma missão. Mas a liderança dentro dos moldes impostos pelo sistema hegemônico pode deixá-los em circunstâncias adversas, um dos efeitos pode ser o aprisionamento de seu potencial político. Os movimentos indígenas, ao ter que movimentar-se entre suas comunidades e o mundo afora, sofrem a pressão de uma lógica egoísta que está relacionada com o paradigma individualista do capitalismo e interfere nas estratégias políticas dos movimentos sociais em geral, e também nos indígenas, as lideranças recebem ofertas de vantagens pessoais, ainda que sob prejuízo de outros membros de seu povo, em troca de desarticular as redes de cooperação e adotar uma lógica de política representativa. A representatividade efetua uma fratura entre a política comunitária e sua projeção em outras escalas mais amplas. O chefe ameríndio não costuma tomar decisões por si mesmo, ele na verdade deve saber criar um consenso praticável entre as decisões que a comunidade deseja, ele é um porta-voz e alguém que vai organizar as atividades coletivas. A fratura da representatividade o isola das decisões políticas para direcioná-las a um fluxo de negociação entre as lideranças e os representantes do governo, empresas, e quaisquer outras organizações e instituições com as que se enfrentam. Nessa equação, as

comunidades ficam isoladas de tudo, e as lideranças de todos. As instituições negociam diretamente entre elas, como iguais ou conforme suas assimetrias de poder. De todo modo as comunidades e suas lideranças ficam em desvantagem e correm o risco de trocar sua política pelas negociações impostas de cima. Neste caso, cooperar é afincar a política comunitária e enfrentar aos outros atores em bloco, mas corre-se o risco de sofrer as represálias, no geral, violentas, dos poderosos. Essa tensão entre cooperação solidária combativa e negociação é um dos fatores que minam a política indígena.

O desafio é resistir ao modo de negociação, a suas vantagens particulares e trocar o jogo por um exercício político inter-étnico cooperativo, se quiser ir mais longe, confederativo. Essas forças de cooperação e especificação coexistem com o limbo que precede qualquer transformação no plano macro. Mas também se mimetizam com a dinâmica faccionalista. Já que, às vezes, ao não suportar a acumulação de poder em pouco espaço, acaba por proliferar algum conflito que estoura e resulta na cisão de uma aldeia em duas. Acredito que o excesso de poder acumulado nos grupos Mebengokré pode ter a tendência a estourar em transformações e criação de novos grupos, movimentos políticos, até aldeias. A proliferação de aldeias novas pela cisão com sua respectiva dispersão horizontal pelo espaço pode ser vista como uma rede, que se movimenta entre alianças e conflitos, mas diante da possibilidade de negociar, apresenta-se a armadilha do aprisionamento e os grupos podem virar-se as costas para obter vantagens particulares que no geral podem ter um alcance muito curto. Se alguma tangente de negociação acumula muito poder dentro dos grupos de uma aldeia, podem surgir conflitos e brigas que levem a aldeia a se dividir. Entre a política indígena e a negociação representativa ofertada pelo Estado e empresas, há um limbo por onde transitam muitas lideranças, sem conectar-se plenamente com nenhuma dessas esferas. Essa lógica de cisão de aldeias pode ser análoga à dos grupos políticos que se formam para enfrentar a sociedade nacional e internacional.

Com a cooperação, a malha comunitária se fortalece e consegue enfrentar melhor a dominação que lhes é imposta, mas nesse contexto multiplicam-se as oportunidades de vantagens individuais. Enquanto houver cooperação interna e circulação/distribuição dentro da comunidade, não há necessidade de regime capitalista, mas ele também vai avançando e mastigando as relações dos contextos por onde passa. Os modos de

destruição podem assumir diferentes formas, nem sempre os corpos são afetados diretamente, mas sim os espaços vitais pelos quais se tece a sua vida cotidiana, mas ainda que os espaços se domesticuem, os indígenas contrapõem uma pulsação que traz novas definições e inscrições nesses lugares transformados.

Existem alternativas híbridas de trânsito nessas órbitas. Meios de intersecção entre mundos que permitem fluxos. Mercadorias produzidas de modo sustentável e cooperativo, que pode circular no meio capitalista e empresarial, mas que mantêm alguns valores sociais, ecológicos e políticos mais amenos. Artesanatos e produtos extraídos da floresta. Subliminarmente, esses produtos atingem justamente um ponto no complexo imaginário que a sociedade nacional herdou da Europa, aquele que diz: *"The European wild man reminds us that we might have been something else..."* (Bartra, 1994). Nas relações inter-étnicas, uma das motivações que leva muitas pessoas a trabalhar com a questão indígena pode ser a sensação de que a história do ocidente se perdeu no caminho, talvez naqueles momentos em que as instituições de dominação foram gestadas e desenvolvidas, talvez depois de ter abraçado o *pecado original*, institucionalização da propriedade privada e sua concomitante emergência estatal. Talvez se perdeu em algum ponto de seu mito de origem, durante a camada grossa da Revolução Agrícola e/ou Neolítica. Esse caminho levou a um conjunto de instituições e relações históricas de dominação que podem ter sido reforçadas pela expansão dos Impérios, a colonização e mais tarde o modo de produção industrial, todas formas de explorar e destruir a terra. O trabalho junto aos povos indígenas pode ser motivado pela esperança de outros mundos horizontais e solidários brotarem e se multiplicarem, justamente aqueles mundos que não partem da objetificação da terra. O homem branco aliado quer encontrar no Outro, a sociedade que vive e traz todos esses valores de solidariedade, apoio-mútuo, insubmissão, horizontalidade, equidade, autonomia e ecologia que ficaram enterradas pelo ferro e o concreto da colonização. É procurar no outro, o melhor que ficou perdido de si mesmo. Em sentido geral, pode-se dizer, que a relação entre os povos indígenas e seus aliados há uma conjunção de expectativas que nunca chegam a se cumprir e um acaba de certo modo querendo virar o outro.

III. Demografia antiautoritária:

Nas linhas desta monografia, procurou-se trazer um histórico sobre a variação do imaginário sobre os povos indígenas no Brasil ao longo da história, demonstrar o entrelaçamento da variação desses imaginários com as construções acadêmicas, políticas e repercussão dessas construções nas marcações territoriais do poder no espaço. Em meio a essa imensidão, superficialmente aranhada com minhas palavras, chega um breve histórico sobre o povo Mebegonkré com a abundância de seu repertório cultural, simbólico, ecológico e topográfico. A relação com o espaço, as dinâmicas de mobilidade, a construção de lugares e o desenho de paisagens ganha uma ênfase nestes traços. Visei dar visibilidade aos processos de desconstrução de uma imagem pejorativa fortemente associada esses povos e a outros povos semelhantes, “nômades” ou “semi-nômades”, para logo trazer, ainda que parcamente, a trajetória de construção/revelação de uma outra imagem, de um povo cujo maior atributo é a grandiosidade pessoal e a proliferação de uma cosmopolítica magnificada.

Há muito que ainda é preciso aprender e compreender sobre o movimento e os povos que vivem a través dele, o que se traz aqui é muito pouco. O que pode ser notado, é que o “semi-nomadismo” dos Mebengokré não é uma dança sem rumo de pessoas buscando abrigo e proteção diante de uma natureza ameaçadora, nem um passeio lúdico feito uma fábula. As andanças são algo que precisa ser feito para ser e para mudar. Para tornar-se pessoa e para adequar o espaço a seu povo. Laura Zanotti (2014) demonstra que há uma relação epistemológica entre andar e conhecer. Desde o aprendizado necessário para a formação pessoal dos jovens, as andanças estão relacionadas com muitos processos de organização e realização de acontecimentos comunitários. Elas podem organizar-se de acordo com as estações, os diferentes ciclos da vida coletiva, ou seus propósitos. Acampamentos temporários, organizados tal qual as aldeias, podem ser feitos em meio a essas andanças, há uma intencionalidade, marcas são feitas na camada de terra *pyka*. A proliferação de sementes, a agricultura nômade e o desenho da paisagem em meio as andanças contribuem para a promoção da biodiversidade. Os lugares que as futuras presas vão habitar são cuidadosamente realizados com anos de antecedência, nota-se que não é um povo meramente predador, é aquele que trata seu entorno com generosidade também.

Participar de uma andança com um velho é receber uma aula de *biologia, geografia, história e ecologia* do ponto de vista nativo. Uma jornada temporal onde presente e passado se fundam num mesmo acontecimento. Assim como os nomes vem e vão, os lugares são percorridos, as trilhas se desfazem, outras são feitas, velhos locais de acampamentos se cobrem de floresta, há locais de roças antigas que são invisíveis aos olhos dos brancos, mas que ainda assim evidência a ocupação Mebengokré do espaço.

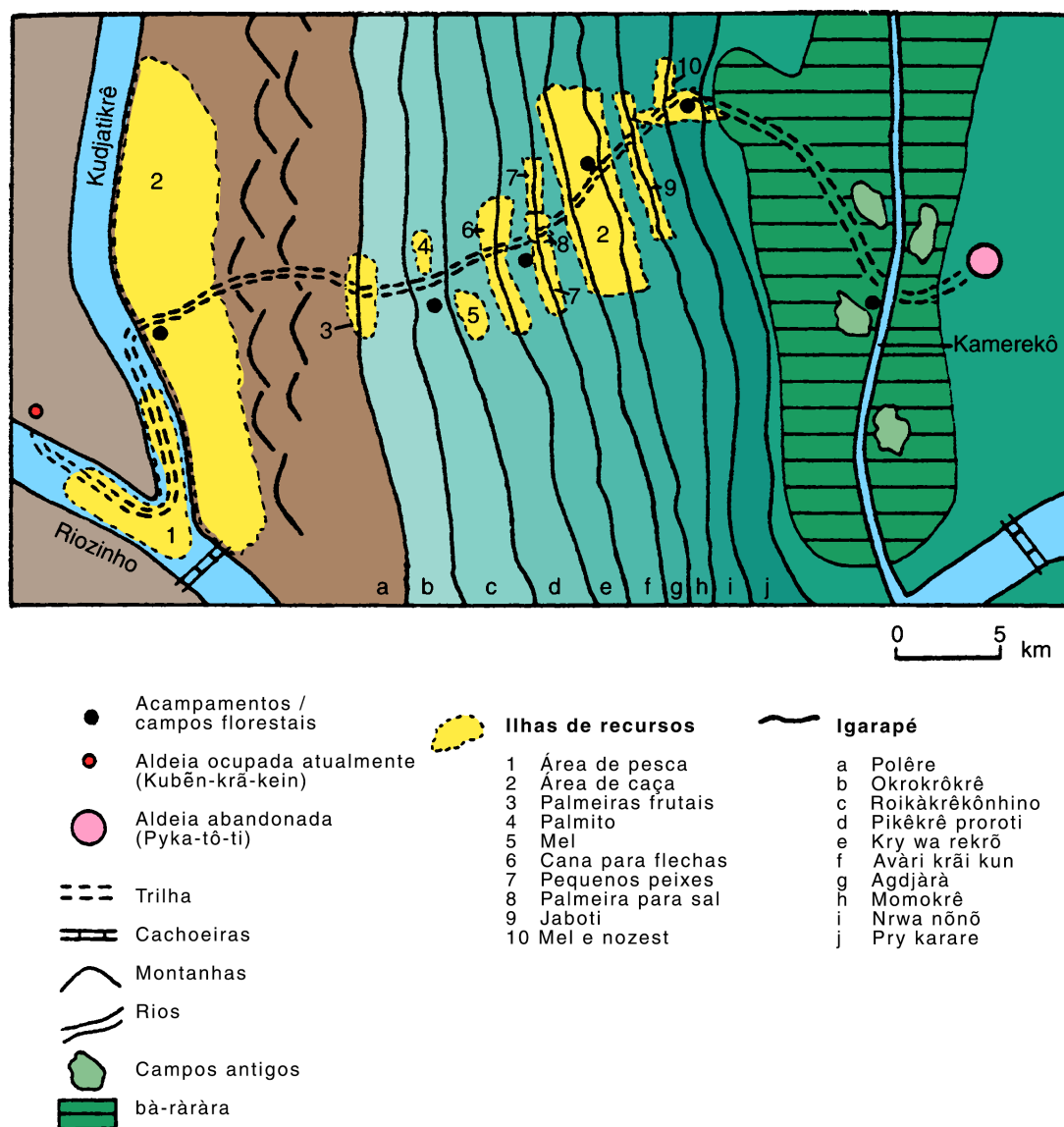


Diagrama VIII: Sobre uma trilha desde Kuben-krā-kein para a aldeia abandonada Pyka-tô-ti, demonstrando às ilhas cultivadas repletas de recursos associadas com sistemas agroflorestais.

Uma das alusões que foi feita em muitos momentos do texto e que orientam o pensamento que criou esta monografia é o processo de cisão de grupos. É um acontecimento que pode abraçar inúmeras intencionalidades, mas ainda assim podemos ousar vê-los com os olhos de algumas de suas poesias políticas. Após o contato com o homem branco, a quantidade e a velocidade das cisões aumentaram consideravelmente. Estes episódios, no geral, são protagonizados por dissidências políticas entre duas associações masculinas, sejam estas etárias, cerimoniais ou de outra sorte. Em todos os relatos que já li sobre cisão, nota-se que o evento envolve a impossibilidade de construir um consenso genuíno. Uma dissidência informal, que passe a distinguir um grupo que ganhe nome próprio poderá ser a origem de uma cisão e fundação de uma nova aldeia. Ganhar um nome novo é tornar-se alguém, neste caso, uma nova coletividade. Adquirir um nome é tornar-se um outro alguém. O número e o equilíbrio da composição de lugares para sentar na casa dos homens pode também oferecer um retrato da situação política da aldeia. Casas dos homens são fontes ancestrais de novas aldeias. Muitos arranjos políticos podem ocorrer dali, de dentro, para fora (sob a influência das mulheres, muitas vezes). Os mais velhos, assistem, aconselham, mas não procuram interferir demais, a não ser quando seja preciso apaziguar algum conflito.

A instabilidade entre os grupos, os conflitos, as cisões, ao contrário do que muitos poderiam pensar, não é o resultado de um fracasso político comunitário ou qualquer coisa semelhante a isso. Na verdade, é a forma privilegiada de transformação política e um dos modos de dar à luz a novos grupos. Um dos principais pretextos que permeavam esses processos, historicamente, eram os casos de adultério, mas eu suspeito que o adultério não era a causa da separação, mas sim o meio. Contudo, as relações entre aldeias podem continuar, existe fluxo de pessoas, Falleiros (2016) nos lembrou que pela convivência, comensalidade e adoção, as pessoas podem acabar por aparentar-se. A cisão e fundação de uma nova aldeia pode ser um modo de compor a distribuição demográfica de um povo de modo mais equilibrado e rarefeito, seguindo o modelo de uma constelação. Assim como vieram do céu, e as estrelas são o centro das aldeias daqueles que ficaram na camada superior, na camada do céu de terra – *pyka* – a demografia antiautoritária dos Mebengokré dilui centros de demasiado poder e desenha a distribuição de aldeias como estrelas de uma constelação.

As aldeias que duram mais tempo e acomodam populações maiores são as mais *mejkumrex* – *belas-corretas*, como as maiores estrelas e as mais brilhantes. Essas aldeias são as que souberam de um modo específico, navegar nesses movimentos pendulares que Falleiros (2016) indicou. A tensão entre dois polos pode ser eclipsada ou sofrer a interferência de um terceiro elemento, que pode ou neutralizar o conflito, ou dar-lhe mais combustível. Uma das forças que pode contribuir para o crescimento dessas aldeias é a habilidade das lideranças velhas de induzir os processos de neutralização de conflitos. Entre as lideranças dos Jê, é comum reconhecer a belicosidade e a pacificação como habilidades estratégicas muito importantes. Para o sucesso do movimento apaziguador, um dos sentimentos que entram em cena é a vergonha, que é um resultado do respeito com o oponente após algum conflito. Se há respeito, a vergonha promove uma reconexão do laço social. Outro sentimento muito importante é o respeito que se dá entre grupos e se estende ao espiral de relações que coexistem na comunidade como um todo. Os laços de parentesco também são um sustento muito forte para a união das aldeias, e é nos laços de parentesco que se distribui a obrigatoriedade de depositar certo tipo de respeito a seus parentes no sentido cotidiano.

Como já foi dito, a imagem pejorativa atribuída aos povos indígenas atingiu os “caçadores-coletores” do cerrado, aliás, eles foram os que foram relegados ao nível mais baixo. A imagem de sua *marginalidade* e *ferocidade* se acentuou diante da sua resposta demográfica de recusa política e guerreira à territorialização dos poderes da colonização e do Estado nacional. A sua área de habitação tradicional é uma ampla área do Brasil central, onde tiveram muitas andanças e fluxos migratórios. Sua histórica dispersão territorial é ampla, o processo de migração que atravessou os rios Araguaia e Tocantins é um marco importante desse processo. Responderam à expansão da colonização e seus processos de (des)territorialização com a re-criação de estratégias demográficas, de cisão e fusão de grupos, que já tinham o hábito de adotar em diferentes ocasiões, que consistiam na alternância de padrões sazonais de mobilidade e fases sedentárias.

A sua dispersão *territorial* envolve em muitos casos a proliferação de conflitos internos

aos grupos das casas dos homens, repetidas vezes houve discordâncias entre os que optavam por fazer contato para obter mercadorias dos brancos e os que queriam evitá-lo por receio à aquisição de doenças. No entanto, sua motivação não pode ser reduzida a essas circunstâncias, não é apenas o resultado de um conflito, mas o desenrolar dos modos desses povos de ocupar e se espalhar pelo espaço. Os conflitos foram protagonizados pelos grupos de idade e sociedades dos homens, seguidos de cisões e fusões que também podem ser vistas como maneira de re-organização ritual-social-política, distribuíram-se pelo território, separando-se e fundindo-se até dar forma aos subgrupos vigentes: Gorotire, Kuben- Krân-Kêjn, Krokaimôrô, Kararaô, Mekrãgnoti, Metyktire e Xikrin.

Um cacique Akwe Uptabi (Xavante), Tsitoti, me disse certa vez que seu povo olhava com estranhamento a tendência dos brancos a construir cidades onde as pessoas viviam empilhadas umas em cima das outras, em prédios, para ele, a dispersão espacial dos povos deveria ser horizontal, viver sob a superfície da terra, sem expandir verticalmente as habitações em diferentes andares. Talvez essa perspectiva seja compartilhada pelos Mebengokré a nível macro-espacial. O modo de expansão territorial ideal pode ser através de círculos concêntricos desde o centro da aldeia e a seu redor.

Embora o “semi-nomadismo” possa ser explicado em parte como um efeito do desastroso contato com os brancos, ele também faz parte do planejamento demográfico e político dos grupos que encontram na cisão uma forma de ser que permite virar outros, garantir a desejada necessidade de transformar-se e proliferar-se em diferenças e multiplicidades, continuar existindo (Coelho de Souza, 2002; Viveiros de Castro, 2015). As diferentes modalidades de “nomadismo” podem ser formas de atualizar sua posição no mundo, a partir de um amplo repertório de possibilidades, dependendo das circunstâncias em que estejam. A organização social caminha, elabora trajetos e desenha círculos a través dos movimentos e suas ricas modalidades.

Desde a origem das relações mais íntimas familiares e girando em espiral rumo as relações de parentesco, as alianças, as matri-casas, os grupos cerimoniais, os grupos de idade, as associações comunitárias observam-se movimentos de idas e vindas, concentração e dispersão, festa e guerra. Expedições de caça, migrações. Por esses movimentos, os grupos

se atualizam ou conformam novas coletividades oriundas de combinações híbridas. A predação faz parte da composição das personalidades que produzem. Uma dispersão mais rarefeita das comunidades a través do espaço, respeita mais a amplitude dos círculos etno-ecológicos que deve haver em torno de cada aldeia, dilui a configuração das equações de poder entre os grupos de cada comunidade, garante assim uma certa autonomia para cada aldeia. Esse movimento demográfico de dispersão, acompanhado de cisões que diluem a concentração política pode ser a operação de um dispositivo que evita a estatização das comunidades (Clastres, 2014), um fluxo que promove a liberdade política.

Os deslocamentos envolvem um aproveitamento diversificado do conjunto do território, que garantem a subsistência cotidiana, servem de palco para expedições de caça que obtêm os alimentos especiais para a realização de rituais. A participação dos jovens nessas expedições, após entrarem no grupo da casa dos homens, faz parte da sua formação e crescimento pessoal. Os ciclos de dispersão e concentração, oscilam entre momentos de festa e guerra, que são efeitos de duas tendências socio-políticas complementares centrífugas (conflitos, guerras e cisões) e centrípetas (nominação) (Bolívar Urreta, 2014; Coelho de Souza, 2002).

Turner (2006) afirma que a caça não é a causa primordial para os deslocamentos, inclusive, a caça diária na aldeia é mais produtiva. Se a subsistência não é motivação, escassez de proteína não é causa. É certo que com o deslocamento e a caça visam comer mais carne, mas é uma questão que está para além da subsistência. A caça está entrelaçada com a prática e a lógica dos deslocamentos, que são formas de costurar e construir espaços e lugares. Existem dezenas de sítios pelos quais eles podem passar e acampar ao longo dos anos e gerações. Acampamentos temporários podem vir a ser utilizados em outras oportunidades. O deslocamento é um movimento que vai desenhando o espaço e a paisagem, deixando rastro, criando trilhas, plantando ao longo das trilhas.

Essa oscilação entre mobilidade e residência pode ser um modo privilegiado de construir/desenhar o território/espaço/paisagem. É uma prática, parte obrigatória nos rituais, o desenho da paisagem faz parte da composição da pessoa, permite desenvolver habilidades de liderança, ativa a solidariedade entre os grupos corporados, permite a

predação de botins para levar à aldeia, é o único espaço de patrivilocalidade que os homens têm. Os deslocamentos fazem parte dos movimentos que despedaçam que reconstroem as comunidades, é um movimento criativo.

De acordo com Clastres (2014), a sociedade primitiva tem como fim a sua fragmentação, e a guerra é, entre outros casos, uma escolha que se opõe à força centrípeta de unificação do Estado e seus poderes coercitivos. Talvez os ciclos de mobilidade e nomadismo guardem alguma relação com essa tendência, de descentralizar os focos de poder, proliferar comunidades autônomas, empreender um fluxo migratório que produza um efeito rarefeito na distribuição espacial das aldeias, cujo resultado é a multiplicação de focos políticos e a criação de novos espaços para abrigar novos agrupamentos políticos e comunitários, abandono de lugares para permitir sua regeneração e futura (re)ocupação. Um lugar não pode ter demasiados chefes. Nas jornadas de dispersão e fragmentação, as estratégias de mobilidade exigem a apropriação de elementos externos, meio privilegiado pelo qual os Mebengokré obtêm *nekretx* e conhecimento. A captura de subjetividades inimigas pela predação, e aquisição de conhecimento pelas andanças (trekking) contribuem para a constituição de novas pessoas e a revelação do conhecimento contido na topografia cosmológica dos lugares.

É sabido que existem assimetrias e hierarquias internas, as divisões que possam ser esboçadas dentro da comunidade não são equivalentes. Mas também existem movimentos que apelam para criar uma paridade (Falleiros, 2016). Mas as facções que lancem mão do autoritarismo estão fadadas ao fracasso. Os conflitos entre os homens muitas vezes dizem respeito à impossibilidade de chegar a um consenso a respeito de algo inegociável, o que demonstra que as decisões políticas que prevalecem são aquelas produzidas como fruto de um consenso real. Existe respeito e admiração, mas ainda assim insubmissão. Não há obediência pura e simples, o que há é consenso, concordância, respeito ao conhecimento e a sabedoria demonstrada dos mais velhos, é o respeito à generosidade praticada, à devoção a comunidade, às habilidades de oratória, especialização em cantos e rezas, habilidades políticas e xamânicas. Aqui há um outro ponto de encontro com o anarquismo.

A constituição de pessoas, e a construção de novos lugares, portanto, inclui a predação de elementos externos que adicionam conhecimento e poderes subjetivos às novas configurações que se instituem ritualmente (Bolívar Urreta, 2014). O botim *nekretx* é *metabolizado* e passa a formar parte do patrimônio cerimonial das matri-casas, sua circulação serve posteriormente de mediação e diferenciação que identifica as pessoas e as casas (Lea, 2012), adquirindo algo semelhante a uma relação anímica. Os Mebengokré, assim como outros grupos amazônicos, participaram da construção do ecossistema durante milênios, desenvolveram um sistema agrário mais adaptado ao ecossistema do que qualquer técnica dos *civilizados*. Cada aldeia tem especialistas em solos, plantas, animais, cultivos, medicinas e rituais.

Denis Werner (1983) propõe a hipótese de explicar o “nomadismo” Mebengokré em termos da necessidade de otimizar a dieta a partir de uma quantidade e qualidade superior e diversificada de fontes de proteína de origem animal e vegetal. Ainda que reconheça uma economia afluyente (Sahlins, 2007), uma preocupação por trabalhar pouco e otimizar os resultados nas divisões e tarefas, ele pensa que há uma relação intrínseca entre “nomadismo” e obtenção de mais carne. Mas, se for levada em consideração a avidez, as narrativas sobre como são produzidas as pessoas a partir da assimilação de elementos e subjetividades heterogêneas, e suas relações com os outros seres e seus espíritos, e se a mobilidade pelo espaço-terra-território se estender numa lógica similar, poderia dizer-se que a “mobilidade-nomadismo” responde a uma necessidade de ser um coletivo disperso e fragmentado (que recusa o congelamento do Estado), que se cinde para **inventar** diferenças, proliferar multiplicidades e logo reagrupar-se em novos arranjos. (Bolívar Urreta 2014; Stockler Coelho de Souza, 2002)

Por outro lado, a percepção indígena da nutrição não atende meramente a uma necessidade de obtenção de nutrientes, já que os seres não são apenas corpos com substâncias bioquímicas, mas sujeitos com agências cosmológicas específicas. A essência subjetiva dos animais é conhecida, não devem ser consumidos de qualquer forma, é preciso respeitar as restrições alimentares cuja concepção não cabe nas categorias nutricionais do ocidente. Isso não significa que a mobilidade não envolva a necessidade de comer mais carne, mas que ela atende portanto ao estabelecimento momentâneo de

uma configuração de relação organizada com as circunstâncias impostas pelos espíritos donos dos animais e das frutas, respeito às restrições alimentares destinadas a determinados parentes em estágios específicos da vida e da formação da família, assim como a dispersar uma configuração demográfica que permita a reprodução do corpo social que estabeleça relações *belas-corretas* - *mexkumrex* - com o entorno.

Inclusive, a predação não é feita de maneira desmedida, a percepção espacial e temporal dos Mebengokré e suas relações sociais com todos os seres levam em consideração a necessidade de manter um balanço energético do princípio vital de todos os seres (Bolívar Urreta, 2014), onde a extração excessiva de recursos é evitada e a criação de biodiversidade fomentada. Caça, pesca, coleta, agricultura sedentária, agricultura nômade em meio as andanças são intercaladas e planejadas. O “*abandono*” de roças antigas para deixá-los produzir alimentos de ciclo mais longo, desenvolver-se a floresta secundária com espécies coletáveis, criação de habitats adequados a reprodução de espécies de caça (campos de caça) fazem parte da construção dos lugares em meio aos ciclos de dispersão e concentração. O deslocamento constante podia ser uma maneira de atualizar esse balanço energético, de fazer roças a distâncias atingíveis, calculava-se a produção futura dessas roças “abandonadas”, e movimentavam-se, de modo a aproximar suas moradas dessas roças no momento adequado, quando estivessem repletas de frutos e caça.

No mito de origem da noite *Mebengokré*, narra-se que ela foi obtida a partir do pai de um refém, que os alertou sobre a necessidade de que a noite fosse retirada de sua cabaça a partir de um modo e uma proporção adequada. Diante da ambição de um dos membros do grupo que se apressou em liberar a noite sem medida, vieram com ela todos seus perigos (Posey, 2003). Isto demonstra que a avidez e predação não é consumo exagerado e desregrado, existe uma noção de balanço, equilíbrio, ponderação e proporção na relação com os *fenômenos* da *natureza* que deve ser **respeitado**. Esta noção de respeito pode ser uma extensão daquele respeito - *piadjam* - que os genros devotam aos sogros, que por sua vez é um princípio de distância reivindicado na luta política contemporânea contra o Estado (Bolívar Urreta, 2014).

Voltando à discussão sobre os imaginários. Seus desdobramentos sobre os povos

indígenas e suas classificações são inúmeros, apenas alguns foram mencionados aqui. O que interessa nesta discussão diz respeito à crítica do estabelecimento da noção de sedentarismo como condição inexorável (que seria antes disso ideológica) e constitutiva da noção de evolução histórica necessária à emergência das civilizações no mundo e sua clássica e etnocêntrica comparação com os modos de habitar a terra pelos povos indígenas. Na atualidade, em vista da distribuição demográfica de uma população que cresceu muito, o contexto sofreu importantes transformações. Conquistou-se uma terra recortada por fronteiras, terras demarcadas, a vida dos Mebengokré está um pouco mais sedentária. Mas os seus movimentos não cessaram e sua voz no movimento indígena nacional e internacional é estrondosa, magnificada, como a voz de um coletivo *merax* (Zanotti, 2014).

O sedentarismo foi inicialmente considerado, a grosso modo, causa e consequência da possibilidade de instituir um modo de produção intensivo capaz de produzir um excedente econômico que sustentasse sociedades mais *complexas* e numerosas, com a oportunidade de desenvolver outras habilidades como a arte, estratificadas hierarquicamente, com uma concentração de poder assimétrica, um aparato político e administrativo dedicado à administração desse excedente e a dominação de sua população. Ao ter esse modo específico de civilização e progresso como ideal, os povos que não tem como objetivo a manutenção de complexos habitacionais em caráter permanente são inferiorizados com adjetivos de atraso histórico e civilizatório. No entanto, esse paradigma já foi e continua sendo amplamente problematizado pela discussão antropológica (Ramos, 1998) e existem esforços que visam desconstruir a noção de algum modelo único de nomadismo ou sedentarismo como base de comparação axiológica entre os povos, além de reconhecer a condição temporal contemporânea desses povos, desconectar seus ciclos de desenvolvimento histórico dos ideais eurocêtricos e celebrar sua diversidade.

Mais recentemente, estão sendo elevados, em vista da riqueza das provas arqueológicas (Neves, 2006) de suas cidades e outros atributos geralmente associados à emergência das civilizações em gerais. Se antes foram inferiorizados com base na diferença, agora são elevados pela semelhança. Em última instância, o centro do critério que continua atribuindo um nível e um valor qualitativo para esses povos continua tendo como centro

referencial a escala eurocêntrica. Talvez essas mesmas evidências possam ter uma interpretação mais aproximada com os esforços que já existem e que procuram reconhecê-los como são, ou aproximar-se na medida do possível, sem aquela velha base de comparação.

Por muito tempo considerou-se que os povos indígenas estiveram inseridos isoladamente, com uma paisagem circundante com funcionamento próprio, e alheio a eles. O mito dos selvagens os desenharam como seres indefesos ou valentes cercados por uma natureza hostil ou abundante, dependendo do contexto. De modo semelhante, o paradigma conservacionista concebe a natureza como uma força que constrói a paisagem, os biomas e ecossistemas sem a contribuição da ação humana.

Agora pode-se dizer que eles não estavam/estão apenas inseridos numa paisagem com funcionamento próprio e alheio à suas ações. Eduardo Neves (Neves, 2006) demonstra que a Amazônia, o Xingú antigos são majoritariamente resultado de um processo de antropização. Muito do que por muito tempo foi considerado pelos estudiosos como uma natureza virgem e autônoma pode ser considerado como o resultado de diversas relações sociais entre humanos e não-humanos. A produção da floresta e do cerrado foi feita a partir da relação das atividades nômades e sedentárias de diversos grupos em relações confederadas, de comércio, aliança, guerra...

Estas descobertas sobre os conhecimentos dos índios sobre o *meio-ambiente* se interligam com uma ponte ideológica que eleva a sua posição a produtores e protetores da floresta, protagonistas de movimentos sociais e ecológicos e estende os efeitos de suas imagens rumo à construção de um novo mundo com arranjos diversos, diferentes e múltiplos.

A distância entre as perspectivas indígenas e espaços gentrificados do Estado continua sendo gigante. A cidadania indígena ecoa e já criou muitos mundos novos, conexões, relações, outras formas de fazer política. É um resultado das reivindicações dos povos por reconhecimento e garantia de seus direitos pelo Estado, num mundo em que a hegemonia capitalista se fortalece e a subordinação dos povos indígenas a decisões alheias ainda é imposta.

Embora a cidadania seja uma categoria exógena ao pensamento indígena, com incompatibilidades epistemológicas e até mesmo ontológicas, surge uma era de rearranjos espaciais, conjuntos híbridos, reações ao cerco do desenvolvimento, multiplicação e proliferação de saberes, discursos que misturam as *epistemes* indígenas, o conhecimento científico, as políticas públicas, os projetos junto ao terceiro setor, os movimentos sociais e outros lugares ainda mais profundos e menos conhecidos de criatividade política. Apesar das enormes assimetrias de poder e tamanha dívida histórica, a inventividade indígena para criar plataformas, modos de viver e de ação política não cessa de produzir efeitos. As formas de habitar indígenas constituem mundos profundos que escapam à *cartografia do Controle*, criam *Zonas Autônomas*, que, indisciplinadas, se proliferam nas brechas e em campos alheios à malha abstrata da cartografia oficial, sobre as quais o discurso oficial conhece pouco, apenas as superfícies de um mundo que, ainda que promova encontros, multiplica-se nas suas sombras e no desconhecido.

“O mapa está fechado, mas a zona autônoma está aberta. Metaforicamente, ela se desdobra por dentro das dimensões fractais invisíveis à cartografia do Controle. E aqui podemos apresentar o conceito de psicotopologia (e psicotopografia) como uma ‘ciência’ alternativa àquela da pesquisa e criação de mapas e ‘imperialismo psíquico’ do Estado. Apenas a psicotopografia é capaz de desenhar mapas da realidade em escala 1:1, porque apenas a mente humana tem a complexidade suficiente para modelar o real. Mas um mapa 1:1 não pode ‘controlar’ seu território, porque é completamente idêntico a esse território. Ele pode ser usado apenas para sugerir, ou, de certo modo, indicar através de gestos algumas características. Estamos à procura de ‘espaços’ (geográficos, sociais, culturais, imaginários) com potencial de florescer como zonas autônomas – dos momentos em que estejam relativamente abertos, seja por negligência do Estado ou pelo fato de terem passado despercebidos pelos cartógrafos ou qualquer outra razão. A psicotopologia é a arte de submergir em busca de potenciais TAZs.” (Bey, 2001)

Referências Bibliográficas

- ANDERSON, Benedict, and Denise Bottman. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Editora Companhia das Letras, 2008.
- BALÉE, William. *Sobre a Indigeneidade das paisagens*, Revista de Arqueologia, 21,2: 9-23, 2008.
- BARTRA, Roger. *Wild men in the looking glass: The mythic origins of European otherness*. University of Michigan Press, 1994.
- Bey, Hakim. *Zona autônoma temporária*. Conrad, 2001.
- BOLÍVAR Urreta, Edgar Eduardo. *Influências Mebêngôkre: Cosmopolítica Indígena em Tempos de Belo monte*, 2014.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Editora Cosac Naify, 2014.
- DA DAMATTA, Roberto *Relativizando uma introdução à antropologia social*., 1981.
- DE CASTRO, Eduardo Viveiros. *A inconstância da alma selvagem*. Editora Cosac Naify, 2014.
- _____. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. N-1 Edições, 2015.
- DE LA CADENA, Marisol. *Política indígena más allá de “La Política”* World Anthropologies Network WAN e-journal, v.4, pp. 139-171. 2008
- DE SOUZA, Antonio Carlos. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Vozes, 1995.
- DESCOLA, Philippe. "A selvageria culta." *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras: 107-24, 1999.
- FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. Zahar, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Martins Fontes, 2010.
- _____. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Ed. Michel Senellart. Martins Fontes, 2008.
- GALVÃO, Eduardo Enéas, and Pedro Agostinho. *Índios do Brasil, áreas culturais e áreas de subsistência*. Vol. 67. Centro Editorial e Didático, Universidade Federal da Bahia, 1973.
- GRAEBER, David. *Fragmentos de uma antropologia anarquista*. Deriva, 2011.
- GOULD, Stephen Jay. *La falsa medida del hombre*. Antoni Bosch, 1984.

HARRIS, Mark. *Sistemas regionais, relações interétnicas e movimentos territoriais—os Tapajó e além na história ameríndia*. *Revista de Antropologia* 58.1 (2015): 33-68.

ILLICH, Ivan. *Energía y equidad*. *Boletín CF+ S* 28 (2005).

LEA, Vanessa R. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. Edusp, 2012.

LINARES, Federico Navarrete, ROJAS, Berenice Alcántara. *Los pueblos amerindios más allá del Estado*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.

LUKESCH, Anton. *Mito e vida dos índios Caiapós*. Pioneira, Editora da Universidade de São Paulo, 1976.

MELATTI, Julio Cezar. *Capítulo 1. Por que áreas etnográficas?*. “Áreas etnográficas da América Indígena”. Página eletrônica elaborada por Júlio Cezar Melatti. Consulted on (2012): 1-10.

MIRAS, Júlia Trujillo. *De terra (s) indígena (s) à terra indígena: o caso da demarcação Krĩkati*, 2016.

NEVES, Eduardo Goés. *Arqueologia da Amazônia*. Zahar, 2006.

PEQUENO, Eliane da Silva Souza. *Trajetória da reivindicação Kayapó sobre a Terra Indígena Badjônkôre*. *Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI* 1: 249-288.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: Edgardo Lander (org). “A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas”. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. 107 - 126.

SAHLINS, Marshall. "A sociedade afluyente original." *SAHLINS, M. Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: 105-152, 2007

SEEGER, Anthony, Roberto Da Matta, and Eduardo Batalha Viveiros de Castro. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. Museu Nacional, 1979.

SOUZA, Marcela SC de. *Três nomes para um sítio só: a vida dos lugares entre os Kisedjê (Suyá)*. IV Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia. 2009.

STEWART, Julian Haynes. *Handbook of south american indians*. Vol. 3. University of Michigan-Dearborn, 1963.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Vol. 258. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

TURNER, Terence. *Os Mebengokré Kayapó: História e Mudança Social. De comunidades autônomas para coexistência interétnica*. In: Carneiro da Cunha, Manuela. “História dos Índios no Brasil”. Companhia das Letras, 2006. 311-338.

_____. *Social body and embodied subject: Bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapo*. *Cultural anthropology* 10.2 (1995): 143-170.

_____. *The beautiful and the common: inequalities of value and revolving hierarchy among the Kayapó*. "Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America" 1.1: 2. 2003.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

_____. *Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?*. *Cadernos de Campo* (São Paulo, 1991) 19.19: 237-257. 2010

WERNER, Dennis. *Why do the Mekranoti trek*. "Adaptive Responses of Native Amazonians". *Academic Press, New York* (1983): 225-238.

VERSWIJVER, Gustaaf. *The club-fighters of the Amazon: warfare among the Kaiapo Indians of central Brazil*. Vol. 179. Rijksuniversiteit te Gent, 1992.

ZANOTTI, Laura. *Political ecology of movement: trekking and territoriality among the Kayapó*. *Journal of Political Ecology* 21 (2014): 108-126.